

Open Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen XV • Número 35 • Septiembre-Diciembre 2024

❖ EDITORIAL

❖ COLOQUIO

Roberto Casales García • Rubén Sánchez Muñoz
La fenomenología y el diálogo entre fe y razón.
Entrevista a Mariano Crespo

❖ ESTUDIOS

Joan Cabó Rodríguez
La mirada al abismo. Relecturas del mito de Orfeo
en la obra de Maurice Blanchot

Fernando Gilabert Bello
Ge-Stell, das Man y neoliberalismo.
Críticas a la democracia capitalista desde
el pensamiento heideggeriano

Andrea Torres Gaxiola
Debates en torno al feminismo y al marxismo
en la filosofía mexicana

Roberto Rubio
“Como si no” en cuanto rasgo fenomenológico
de la experiencia cristiana de fe

Rodrigo Núñez Poblete • Omar Sagredo Mazuela
La pregunta por el quién del testimonio.
Reflexiones desde la filosofía de la historia
sobre una categoría en disputa

Francisco Novoa-Rojas
Generar el acontecimiento: tiempo y espacio entre
Kant y Jean Luc Marion

❖ RESEÑA



Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research

CISAV

Open Insight

VOLUMEN XV • NÚMERO 35 • SEPTIEMBRE • DICIEMBRE 2024

Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2024.

Open Insight, vol. XV, n. 35, septiembre-diciembre de 2024, es una publicación de investigación científica evaluada por pares, de acceso abierto, editada y publicada en formato electrónico, con periodicidad cuatrimestral, por el Centro de Investigación Social Avanzada, AC, con domicilio en Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur. CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Teléfono: +52 (442) 245 2214. Página de Internet: www.cisav.mx. Correo-e: info@cisav.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Nombre: 04-2016-120919313600-102. ISSN: 2395-8936. Ambos, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Número de certificado de licitud de título y contenido: 17599. Editor responsable: Ramón Díaz Olguín. Para su composición y maquetación se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable informático: eScire. Fecha de última modificación: 30 de septiembre de 2024. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representan la postura del editor de la publicación.

La revista de filosofía *Open Insight* es una publicación de acceso abierto que se adhiere a la Declaración Conjunta LATINDEX–REDALYC–CLACSO–IBICT y todo su contenido está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y reconociendo los créditos autorales.



Open Insight no cobra aportaciones a sus autores para publicarlos y es producida gracias al financiamiento que recibe del Centro de Investigación Social Avanzada y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México.

La revista de filosofía *Open Insight* está incluida en el Sistema de Clasificación de Revistas Científicas y Tecnológicas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y todo su contenido es registrado y recogido sistemáticamente por las bases de datos, redes y sistemas de información científica siguientes: Académica (<http://www.academica.mx>), Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>), Latindex (<http://www.latindex.org>), Redalyc (<http://www.redalyc.org>), Redib (<https://www.redib.org>), SciELO Citation Index (<http://www.scielo.org.mx>), Scimago Journal & Country Rank (<https://www.scimagojr.com>) y Scopus (<http://www.scopus.com>).

Directorio

Centro de Investigación Social Avanzada

Pablo Castellanos López
Consejo de Gobierno

Fidencio Aguilar Viquez
Director Académico

Jimena Hernández López
Directora Ejecutiva

José Miguel Ángeles de León
Coordinador de la División de Filosofía

Areli Gómez González
Directora Administrativa

Revista de Filosofía Open Insight

Ramón Díaz Olguín
Director / Editor responsable

José Miguel Ángeles de León
Editor Asociado

Roberto Pacheco Montes
Editor Asociado

Lourdes Gállego Martín del Campo
Secretaria de Redacción

Juan Antonio García Trejo
Diseño y formación

DGTIC, UNAM
Sistemas y Diseño Web

Comité de Dirección

Eduardo González Di Pierro, *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, México
Marilú Martínez Fisher, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Pablo Castellanos López, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Rodrigo Guerra López, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Stefano Santasilia, *Universidad Autónoma de San Luis Potosí*, México
Alessandro Ballabio, *Universidad Pedagógica Nacional*, Colombia

Consejo Editorial

Alejandro Vigo, *Universidad de Los Andes*, Chile
Angela Ales Bello, *Pontificia Università Lateranense*, Italia
Anibal Fornari, *Universidad Católica de Santa Fe*, Argentina
Antonio Calcagno, *The University of Western Ontario*, Canadá
Diana E. Ibarra Soto, *Instituto Nacional de las Mujeres*, México
Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México
Jorge Navarro, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Juan Carlos Mansur, *Instituto Tecnológico Autónomo de México*, México
Juan Manuel Burgos, *Universidad CEU – San Pablo*, España
Miguel García-Baró, *Universidad Pontificia de Comillas*, España
Ricardo Gibu, *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, México
Rogelio Rovira, *Universidad Complutense de Madrid*, España
Valeria López, *Centro de Investigación y Docencia Económicas*, México

■ Contenido

EDITORIAL	3
COLOQUIO	
Roberto Casales García • Rubén Sánchez Muñoz <i>La fenomenología y el diálogo entre fe y razón.</i> <i>Entrevista a Mariano Crespo</i>	11
ESTUDIOS	
Joan Cabó Rodríguez <i>La mirada al abismo.</i> <i>Relecturas del mito de Orfeo en la obra de Maurice Blanchot</i> <i>The Gaze into the Abyss.</i> <i>Rereadings of the Myth of Orpheus in the Work of Maurice Blanchot</i>	30
Fernando Gilabert Bello <i>Ge-Stell, das Man y neoliberalismo.</i> <i>Críticas a la democracia capitalista desde el pensamiento heideggeriano</i> <i>Ge-Stell, das Man and Neoliberalism.</i> <i>Critiques of Capitalist Democracy from Heideggerian Thought</i>	61
Andrea Torres Gaxiola <i>Debates en torno al feminismo y al marxismo en la filosofía mexicana</i> <i>Debates on Feminism and Marxism in Mexican Philosophy</i>	86
Roberto Rubio <i>“Como si no” en cuanto rasgo fenomenológico de la experiencia cristiana de fe</i> <i>“As if not” as a Phenomenological Trait of the Christian Experience of Faith</i>	118
Rodrigo Núñez Poblete • Omar Sagredo Mazuela <i>La pregunta por el quién del testimonio.</i> <i>Reflexiones desde la filosofía de la historia sobre una categoría en disputa</i> <i>The Question for the Who of Testimony.</i> <i>Reflections from the Philosophy of History on a Disputed Category</i>	147
Francisco Novoa-Rojas <i>Generar el acontecimiento: tiempo y espacio entre Kant y Jean Luc Marion</i> <i>Generating the Event: Time and Space Between Kant and Jean Luc Marion</i>	173
RESEÑA	
Reseña de <i>La vulnerabilidad como origen de la obligación política.</i> <i>Una revisión desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre,</i> de Pablo Galindo, por Rafael Hurtado.	203

La pequeña niña que nos lleva de la mano

Para varias generaciones, hacia el final de la Guerra de Vietnam, la fotografía de una pequeña niña vietnamita desnuda huyendo de una lluvia de fuego provocada por un bombardeo de napalm, se convirtió en el ícono de la irracionalidad de la guerra, que recorrió el mundo en las primeras páginas de la prensa mundial. La irracionalidad de la guerra reflejada en el rostro angustiado de una inocente niña que huía sola hacia ninguna parte, parecía insinuar la huida de la pequeña niña esperanza —de la que hablara Péguy— hacia la desesperación, hacia el vacío del sin sentido.

Esa fotografía fue una imagen viva de la indefensión y la vulnerabilidad de la humanidad ante la “continuación de la política pero por otros medios”, como definió Von Clausewitz la guerra. Esa definición no era otra cosa que la confesión inconsciente del fracaso de la política fagocitada por el poder que preconizara Maquiavelo. Unas décadas antes, Maritain anunciaba el fin del maquiavelismo político. Desgraciadamente, más que un anuncio, el de Maritain no fue más que un deseo, pero el deseo es a su vez camino a la esperanza.

La guerra es el fracaso de la política y el fracaso de la política, a su vez, es el fracaso de la razón, pero no su muerte. Es el fracaso de la razón instrumental que evidenció Horkheimer, de la razón instrumental sierva (“*ancilla*”) del poder y del tener, que termina en la instrumentación de la persona humana y en la anulación del otro. Pero, más allá de Horkheimer, el filósofo italiano, M. F. Sciacca, habló más bien del oscurecimiento de la inteligencia, de la inteligencia que ya no es capaz de ver, no porque no haya luz, sino porque se cierra a ella, o porque no dirige la mirada sino a sí misma. Cerrarse a la luz del ser es cerrarse a la verdad y al bien, es volverse autorreferencial y limitarse a manipular la realidad y a los otros, mediatizarlos, en función del propio interés.

Algunos afirman que la deconstrucción de la verdad no conduce a otra cosa que a afirmar que ella no es más que pretensión de poder,

de domino de las cosas y de los otros. Sin embargo, podemos preguntarnos si no, más bien, la negación de la verdad no deja a la razón otro camino, que el del poder; esto es, de nuevo la autoafirmación y la autorreferencialidad que reduce todo a un instrumento por utilizar. Paradójicamente, cuando se reduce el deseo de verdad a deseo de poder, de poder que instrumentaliza, no queda otro recurso que resistir o enfrentar al poder con el poder, es decir, la guerra.

Después de la guerra de Vietnam ha habido breves periodos de paz, pero, con la implosión de la URSS, en los 90's, vinieron nuevas guerras particularmente crueles. Y ya en la segunda década de este siglo y en lo que va de la actual, el mundo ha vivido en los cinco continentes más de medio centenar de guerras de distinta dimensión, pero de gran intensidad. Como sucede cada vez más, la mortandad no se da sólo entre los combatientes, sino que alcanza a la población civil con daños “colaterales” alarmantes, llegando hasta el exterminio de sectores de la población, migraciones forzadas y campos de refugiados parecidos a campos de concentración.

Los medios de comunicación actuales nos ponen delante imágenes de algunos —no de todos— de los conflictos bélicos que hay en el mundo, en las cuales no vemos ya la imagen de la pequeña niña esperanza huyendo de la destrucción y la muerte. En esta llamada tercera guerra mundial en “segmentos”, la pequeña niña esperanza parece estar ausente, ya que la indiferencia ante la anulación del otro se apoderada de la conciencia de buena parte de la humanidad. Esto es así, porque a la sociedad del espectáculo le sigue después la sociedad de la indiferencia.

La espiral de la violencia crece hasta altas cuotas de violencia y crueldad, parece que el nuevo nombre de la guerra es el terrorismo de Estado que combate el terrorismo con terrorismo echando mano de alta tecnología para una eliminación selectiva del enemigo, pero con inevitables costos de daños colaterales. Se recurre de nuevo a la táctica de “la solución final”: no se trata simplemente de vencer al enemigo, sino de borrarlo de la faz de la tierra. Por su parte, el poder de las armas parece descontrolado y sin límites éticos, jurídicos, políticos o diplomáticos; sigue su propia lógica de muerte y destrucción amenazando con despertar el fantasma de la guerra atómica.

¿Qué se puede esperar en este inquietante panorama? ¿Dónde está la razón? ¿Qué puede hacer la filosofía? No puede voltear la cara y evadirse de esta realidad que cuestiona su misma posibilidad. En esta circunstancia y actualidad histórica, inteligencia, razón y logos, no pueden no buscar ser “diá-logo”, esto es, apertura al otro; no sólo búsqueda común, sino búsqueda en común. Visión abierta a la luz del ser y la verdad en la apertura a la luz del rostro del otro, de su dignidad de persona. El diálogo y el encuentro con el otro son camino a la verdad, al bien y a la política, que es búsqueda en común.

Así pues, la guerra no es “la continuación de la política pero por otros medios”, como afirmaba Von Clausewitz; más bien, es su muerte. Es mucho mejor plantear la política desde una razón que busca la verdad, pues esto abre también la posibilidad de la esperanza. Y es que, en el fondo, todo buscar —incluido el de la verdad— es esperar; pues, parafraseando uno de los pensamientos de Pascal que tiene una impronta fuertemente agustiniana (n. 553), no se buscaría si de alguna manera no hubiera ya encontrado. En la búsqueda, la pequeña niña esperanza es una presencia que nos lleva a todos de la mano.



Este número de *Open Insight* se abre con una entrevista realizada al Dr. Mariano Crespo, profesor de la Universidad de Navarra, conocido especialista en la obra ética de Edmund Husserl y reconocido traductor de Adolf Reinach y Edith Stein, a cargo de los profesores Rubén Sánchez y Roberto Casales, de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla. Con motivo de un encuentro filosófico celebrado en dicha Universidad poblana el pasado mes de abril, al que fue invitado como un de sus principales ponentes, el Dr. Crespo fue convocado a conversar sobre el cometido de la filosofía y la importancia de la fenomenología, así como sobre las relaciones entre la fe y la razón como trasfondo fundamental de muchas de sus investigaciones filosóficas en el campo de la ética (el perdón, la compasión, la gratitud).

La sección Estudios propone en esta ocasión seis trabajos con temáticas muy diversas.

De España, Joan Cabó hace un repaso concienzudo de la obra de Maurice Blanchot para explorar la importancia que tuvo el relato mítico de Orfeo y Eurídice en su creación literaria y en su propuesta filosófica, que lo acercaron de alguna manera a la concepción fenomenológica de Jean-Luc Marion. Fernando Gilabert, por su parte, con ayuda de algunas categorías filosóficas tomadas del pensamiento heideggeriano (como *das Man* y *Ge-stell*), hace una crítica puntual a las democracias modernas —que nada tienen que ver ya con las concepciones clásicas, por su composición partidista y electorera— como forma política representativa del llamado “neoliberalismo”, que vertebra las sociedades contemporáneas.

De México, Andrea Torres hace una revisión tanto histórica como filosófica de las luchas feministas desde las categorías interpretativas proporcionadas por el marxismo, tal como puede reconcerse en un selecto grupo de intelectuales mexicanas vigentes en los años setenta y ochenta del siglo pasado (como Graciela Hierro, Alaíde Foppa y Marcela Legarde, entre otras) y cuyo radio de influencia se percibe todavía en los tiempos actuales. El artículo repasa también las influencias que estas intelectuales mexicanas recibieron de los movimientos feministas de impronta marxista provenientes de otros países, como Italia, Alemania y Estados Unidos.

De Chile, Roberto Rubio analiza la célebre expresión paulina en la que se invita a los creyentes a acometer los afanes del mundo en el que se habita desde la postura existencial del “como si no” (*hos mē*). Su punto de partida es la mirada fenomenológica, apropiada desde las categorías de Edmund Husserl y Martin Heidegger. Su punto de llegada es la determinación filosófica de lo que denomina “actitud cristiana”, de la cual, la actitud mencionada es un rasgo posicional. Por otro lado, Rodrigo Núñez y Omar Sagredo, con motivo del cincuentenario de la dictadura cívico-militar que se instauró en Chile en 1973, invitan a reflexionar desde el punto de vista filosófico la figura del “quién”, que funge como testimonio fundamental de las atroces violaciones a los derechos humanos comunes durante

aquellas épocas. No sólo toman en cuenta los relatos literales de los implicados en aquellos hechos para delinear esta figura, sino también buscan aproximarse a ella en términos de significado y de su configuración simbólica y epistemológica. Francisco Novoa, por su parte, retoma la crítica que Jean Luc Marion hace a los conceptos de espacio y tiempo elaborados por Immanuel Kant en la *Crítica de la razón pura*, desde la perspectiva de la fenomenología de la donación que aparece en sus obras centrales, como *Acerca de la donación* y *Siendo donado*. El resultado de la investigación es mostrar los avances (y los retrocesos) que hay en los planteamientos del segundo con relación al primero, con miras a proponer una ampliación de la capacidad generativa de acontecimientos de los sujetos que coinciden en una misma comunidad.

En la sección Reseñas, Rafael Hurtado expone brevemente la importancia que tiene la categoría de “vulnerabilidad” para la comprensión de la dignidad humana, pero también para la formulación de las obligaciones políticas, tal como está expuesta en el libro de Pablo Galindo, titulado *La vulnerabilidad como origen de la obligación política*. Dicho libro se mueve en el marco de ideas del prolífico filósofo escocés Alasdair McIntyre, si bien no está exento de consideraciones personales muy sugerentes, como el papel de la mujer en la custodia de esta vulnerabilidad humana.

Pablo Castellanos López
Ramón Díaz Olguín
Centro de Investigación Social Avanzada
Querétaro, Querétaro
Septiembre de 2024

Coloquio

La fenomenología y el diálogo entre fe y razón. Entrevista a Mariano Crespo

Roberto Casales García
UPAEP, Universidad-CONCYTEP
roberto.casales@upaep.mx
<https://orcid.org/0000-0003-4189-7961>

Rubén Sánchez Muñoz
UPAEP, Universidad-CONCYTEP
ruben.sanchez.munoz@upaep.mx
<https://orcid.org/0000-0002-3010-5810>

Introducción

En el marco de las IV Jornadas de Persona y Trascendencia, celebradas en la Facultad de Filosofía de la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla los días 25 y 26 de abril de 2024, nos propusimos dialogar con el Dr. Mariano Crespo, uno de sus participantes especiales, acerca del sentido y la trascendencia de la persona humana. Él es Catedrático de Teoría del Conocimiento en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra y ha sido profesor de la Academia Internacional de Filosofía en el Principado de Liechtenstein y en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Dirige el Máster en Cristianismo y Cultura Contemporánea que la Universidad de Navarra ofrece en su campus en Madrid desde Septiembre de 2022. Ha sido *Visiting Scholar* en el Phenomenology Research Center de la Southern Illinois University at Carbondale (USA) (2016) y en el Center for Subjectivity Research de la Universidad de Copenhague (2018).

Entre sus publicaciones se encuentran los libros *El perdón. Una investigación filosófica* (2016), *El valor ético de la afectividad* (2012) y, junto con Urbano Ferrer, *Die Person im Kontext von Moral und Sozialität* (2016). Es editor de los libros *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik* (1998) y, el más reciente, *Gratitud y cuidados paliativos. Un diálogo entre filósofos y clínicos* (2023a). Recientemente ha publicado la

traducción al castellano de las *Lecciones sobre ética y teoría del valor* (2023), de Edmund Husserl, y de *Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser* (2023), de Edith Stein. Ha publicado artículos sobre diversas cuestiones éticas y epistemológicas, la mayoría de ellas desde una perspectiva fenomenológica.

Sus trabajos son un referente para introducirse al estudio de la fenomenología tanto de Edmund Husserl como de Edith Stein, Dietrich von Hildebrand y Adolf Reinach, y para comprender aspectos importantes de la antropología filosófica, la vida afectiva, la moral, entre otras dimensiones fundamentales de la persona.

El objetivo de este diálogo con Mariano Crespo es acercarnos a las inquietudes personales de un filósofo que, sin perder el rigor que exige la filosofía, su modo de hacer filosofía no renuncia a las cuestiones relativas a la fe, la religión y la revelación. En el mundo en el que nos encontramos, cada vez es más difícil encontrar autores que se toman en serio las relaciones entre la filosofía y la teología. Por ello nos interesa el recorrido personal, su modo de enseñar y de enfrentarse a los retos que supone la educación en nuestro tiempo. Pero, además, siendo un filósofo con una trayectoria que recorre el camino de la fenomenología, nos interesa conocer su punto de vista sobre esta importante corriente del pensamiento, sus aportes para comprender fenómenos fundamentales de la vida humana como son la afectividad, el perdón, el agradecimiento, el sentido del sufrimiento y la muerte, los límites y las posibilidades de nuestra razón y el campo de aplicación de la fenomenología a casos específicos y concretos.

❖ Los comienzos

Rubén Sánchez: Quizá una de las formas más interesantes de aproximarnos al pensamiento filosófico de un autor sea ahondando en aquellas inquietudes que han motivado, e incluso orientado, su quehacer filosófico. Nos interesa, en este sentido, comenzar la entrevista preguntando dos cosas: en primer lugar, ¿cuáles serían aquellas inquietudes personales que han motivado tus incursiones por la filosofía?; en segundo lugar, ¿cómo es que Mariano Crespo llega a la fenomenología?

Mariano Crespo: En cada uno de nuestros procesos educativos ha habido un profesor que nos ha marcado especialmente. Yo tuve la suerte de tener en la enseñanza media un muy buen profesor de filosofía que nos hacía leer y, sobre todo, plantearnos preguntas. En 1984 empecé a estudiar filosofía en la Universidad Complutense en Madrid y me encontré en aquella época con profesores magníficos que nos introdujeron en los problemas centrales de la filosofía, tales como Juan Miguel Palacios o Miguel García Baró (quien posteriormente fue el director de mi tesis doctoral) (Crespo, 1995), los cuales nos animaron a entrar a la fenomenología; recuerdo, por ejemplo, los seminarios que teníamos con Miguel García Baró sobre algunos textos centrales de Husserl. Estos profesores, como digo, nos invitaron a meter la cabeza en los problemas auténticos de la filosofía.

Esto es lo que me abrió camino a la fenomenología: empezar a estudiar algunos escritos de Husserl y de sus primeros discípulos, como Edith Stein, Alexander Pfänder, entre otros. Ahí yo me encontré con un modo de hacer filosofía que huía de la pura erudición, de la pura reconstrucción de polémicas entre autores, y que nos invitaba a considerar justamente *las cosas en sí mismas*. Me atrajo fundamentalmente un nuevo modo de enfrentarse con los problemas centrales del pensamiento.

En ese orden de cosas, también me di cuenta de que podría hacerse un uso amplio del término “fenomenología”, no restringido única y exclusivamente a lo que el propio Husserl hizo. En la medida en que los propios autores reflexionan sobre las “cosas mismas” están haciendo fenomenología. Cuando San Agustín, en las *Confesiones*, habla del tiempo (libro XI), está haciendo una forma fenomenología; cuando Platón habla del amor en el *Banquete* (201d – 212b), hace fenomenología. Esa forma de pensar tan radical fue algo que me atrajo en un primer momento.

Los profesores de filosofía tenemos una responsabilidad muy grande al enseñar la historia de la filosofía en la medida en que intentamos identificar aquellos problemas que los autores procuraron analizar. Yo creo que haríamos un pobre servicio a los estudiantes si únicamente los introdujéramos en las meras discusiones eruditas entre interpretaciones (que tienen su valor, pero lo importante es identificar los problemas centrales).

Por otra parte, surgen preguntas acerca de qué entendemos por fenomenología. Si entendemos por fenomenología como el peculiar modo de hacer filosofía que se inaugura a partir de Husserl, ciertamente podría parecer un tanto anacrónico intentar aplicar un método —que surge en los primeros años del siglo XX— a reflexiones de siglos muy anteriores. También hay que tener en cuenta un dato histórico: el momento en el que surge el método fenomenológico es un momento en el que la filosofía está dominada por las discusiones entre neokantianos y neohegelianos; tipos de filosofías a las que Husserl se refiere en ocasiones como “filosofías del renacimiento”, en el sentido de una suerte de reproducciones y discusiones internas entre filósofos. Husserl, que es un hombre que procede del mundo de las matemáticas, considera que mientras que las ciencias naturales habían experimentado un gran avance en esta época, la filosofía seguía enredada en discusiones internas y hermenéuticas. Por eso propone analizar las “cosas mismas”. Así, si usamos el término fenomenología en sentido amplio, no parece haber problema para extenderlo a otros autores, en la medida en

que intentan aplicar el principio de todos los principios: dar cuenta de lo que se da en la medida en que se da, como pedía Husserl (*Ideas I*, parágrafo 24).

RS: ¿Por qué consideras, si es que lo haces, que la fenomenología es importante para la educación, entendida, como dices, en un sentido amplio?

MC: Muchos de nosotros tenemos la experiencia de haber impartido materias de antropología, de ética, de filosofía, para alumnos que no se van a dedicar profesionalmente a estas disciplinas.

En mi universidad tenemos un programa de antropología para alumnos de primer curso de todas las carreras y de ética para alumnos de segundo. Mi experiencia ahí es que si uno da respuestas a preguntas que los estudiantes no se han hecho, está condenado al fracaso. Por eso, yo dudo mucho de programas que existen para esas asignaturas que son una suerte de recorrido histórico de las distintas posiciones. A los pobres estudiantes se les asalta con un catálogo de teorías como el eudemonismo, el hedonismo, el formalismo, etc. Si a eso se añade que ese tipo de posiciones se suelen estudiar con cierta premura, la impresión de relativismo que surge en el estudiante es inevitable.

Yo creo que lo que hay que intentar hacer en esos ámbitos, y en los ámbitos de la educación en general, es volver al mundo de la vida, intentar llevar al estudiante ante la pregunta a la cual una determinada respuesta intenta dar solución. Si el alumno no se ha preguntado acerca de si realmente el fin último de la vida humana es la felicidad, si no se ha suscitado en él esa inquietud, no podemos empezar a explicarle una respuesta tan compleja como lo es el eudemonismo o cualquier otra.

Algo diferente sucede en el caso de los estudiantes que se dedican a la educación. Sería interesante preguntarse, por ejemplo, cuál es el objeto de la educación. Yo dudo mucho que la educación

consista tan solo en una serie de mandamientos o prescripciones. Considero, como pensaba Max Scheler, que lo que hay que intentar educar es la disposición moral de fondo (2001: 181-239). Yo tengo un gran interés en que mis estudiantes —y mis hijos— no simplemente realicen o no realicen una serie de acciones; a mí lo que me interesa educar es la disposición fundamental de la cual brotan las conductas. Por eso, el valor del ejemplo, del seguimiento moral, me parece muy importante, mucho más que una serie de prescripciones. Reflexionar sobre el objeto de la educación es un tema filosóficamente muy interesante.

❖ La fenomenología

Roberto Casales: Teniendo en cuenta la amplia variedad de propuestas fenomenológicas que van desde Husserl hasta la actualidad, advertimos fácilmente que la fenomenología es sumamente fecunda. En esta fecundidad y riqueza de la fenomenología nos encontramos con diversas formulaciones de esta (eidética, trascendental, hermenéutica, realista, etc.). ¿Qué idea tienes tú de la fenomenología? En otras palabras, ¿qué es para ti la fenomenología?

Mariano Crespo: Paul Ricoeur decía que la fenomenología es la historia de unas herejías (2004: 9). Ha habido tantos autores que se han atribuido el título de “fenomenólogo”, que realmente parece difícil creer que tengan algo en común. Sin duda, hay varias formas de entender la fenomenología que van más allá de la forma “ortodoxa”, que sería la husserliana. Heidegger consideraba a su propia filosofía como una radicalización de la fenomenología husserliana hasta el punto de sostener que la actitud teórica no sería la actitud radicalmente fenomenológica. Ciertamente, hay autores que intentan buscar una forma de unión entre la fenomenología husserliana y el realismo. De hecho, yo mismo, tengo que admitir, durante muchos años participé en esa interpretación, pero con el paso del tiempo me ha parecido que esa interpretación

tiene problemas importantes, incluso desde el punto de vista cronológico. Es difícil creer que el mismo Husserl, desde el tiempo que va de 1901 a 1905, haya cambiado radicalmente de posición. Aunque los primeros alumnos de Husserl, entre ellos Edith Stein, reconocieron un quiebre en el pensamiento de su maestro a partir de *Ideas I* (1913), a mí me parece que a pesar de todo existe una continuidad en el pensamiento de Husserl, y en ese sentido, sus primeros discípulos no llegaron a comprender exactamente lo que pretendía. Lo único que se encuentra en *Investigaciones Lógicas*, a mi juicio, no es en sentido estricto una forma de realismo. No hay que olvidar que de lo que Husserl estaba hablando, sobre todo en el primer volumen, es de *objetos* ideales, no de *entes* ideales.

En cualquier caso, lo que a mí me parece interesante de esos primeros discípulos de Husserl es el análisis de fenómenos muy concretos. Recuerdo ahora los análisis que Roman Ingarden hace acerca de la responsabilidad (2001), o los análisis de Max Scheler sobre el arrepentimiento y el resentimiento (2007a), o incluso el trabajo de Aurel Kolnai sobre el fenómeno del asco (2013). Dando un gran salto en el tiempo, está la gran polémica sobre si es posible una suerte de aplicación “teológica” de la fenomenología. Esto es muy interesante también.

Todo se juega en gran medida en cómo se entienda la noción de fenómeno: si hay que entenderlo en el sentido husserliano ortodoxo, o si se puede hacer uso de un sentido más amplio. La idea que yo tengo de fenomenología es esa suerte de intento de dar cuenta de lo que se da en cuanto que se da; no intentar construir un sistema en el cual las teorías o las proposiciones tienen que encajar perfectamente, sino describir lo que se da, sin perder de vista que lo que se busca en última instancia es identificar —si se puede hablar así— la *esencia* de la cosa, no solo hacer un catálogo de experiencias particulares e individuales.

Lo que hay que hacer es empezar describiendo lo que se da en cuanto que se da. Es decir, si yo quiero saber en qué consiste una

cosa tendré que empezar describiendo cómo se me da esa cosa. Por ejemplo, si yo quiero saber en qué consiste un fenómeno moral como el arrepentimiento, tendré que empezar analizando cómo se me da. Eso no significa, claro, que haya una separación radical entre la apariencia de algo y aquello en lo cual consiste ese algo. Hay algunos autores, como Robert Sokolowski, que dicen que “el ser de las cosas gobierna a su modo de aparecer”, y yo creo que eso es verdad. El modo inicial de acercarse al ser de las cosas es la descripción de su modo de darse, de su aparecer.

❖ Sobre la fe y la razón

RC: Siguiendo el pensamiento filosófico y teológico de Joseph Ratzinger, entre otros autores, defiendes algo así como una “razón fiel”. Esta razón fiel, acorde a lo que sostienes en una conferencia titulada “Cristianismo y regeneración de la sociedad” (Crespo, 2023b), se expresa tanto en el reconocimiento de la riqueza de dimensiones de la realidad y su carácter inteligible, como en el dejarse informar por la fe. Mi pregunta, en consecuencia, apunta a la relación entre fe y razón y al tipo de interacción que debe existir entre la filosofía y la Revelación, en aras de construir algo así como una “filosofía cristiana”.

Sin embargo, la idea de una filosofía cristiana, tal y como la formula Gilson, suele ser un tanto discutida, particularmente ahí donde se habla de ese dejarse informar por la fe. Pareciera que a los filósofos creyentes no les causa tanto problema sostener que la filosofía resulta fundamental para esclarecer algunos conceptos básicos de la teología, al grado que incluso les parece razonable sostener, junto con Clemente de Alejandría, que la filosofía es una suerte de propedéutica para la teología (*Stromata* I, 15, 3; 28, 1; 100, 2). No obstante, si nos quedamos con esto, limitamos la relación entre fe y razón a lo que la razón aporta a la fe, entendiendo la relación en un sentido meramente unidireccional, como si esta última no aportara nada a la razón.

Al hablar de una “razón fiel”, sin embargo, incluyes este segundo momento, que no es un momento ordenado temporalmente, sino, de alguna forma, simultáneo, donde creer y razonar van siempre de la mano. ¿Cómo debemos entender, pues, esta “razón fiel” y, por ende, la relación entre fe y razón? ¿Cómo es que la fe, la Revelación, potencia —si nos permites la expresión— a la filosofía? ¿Podemos hablar de una “filosofía cristiana”? Si es así, ¿en qué consiste? ¿Cuáles serían los elementos de una filosofía cristiana?

MC: Comencemos por el final, con la pregunta sobre la posibilidad de una filosofía cristiana. Yo tengo que admitir que tengo algunas reservas acerca de esa expresión. Al inicio de *Ser finito, ser eterno* (2023: 41-57), Edith Stein se ocupa de esa cuestión, y ella retoma ahí una distinción, realizada por Jacques Maritain, entre el estado y la naturaleza de la filosofía (1933). Podríamos decir que, en virtud de su naturaleza, la filosofía no es ni cristiana ni no-cristiana, igual que no hay una matemática cristiana o una matemática no-cristiana. Por su propia naturaleza, la filosofía es la búsqueda racional de la verdad. Pero ciertamente sí que se pueden distinguir “estados” de la filosofía. Con “estado” se alude a determinados “modos” o “fases históricas” que la filosofía ha adoptado a lo largo de la historia. Así, podemos distinguir un estado cristiano de la filosofía. Por eso, personalmente, yo no me identificaría como un “filósofo cristiano”, sino como un cristiano que se dedica a la filosofía. Habría que esclarecer qué es lo que se entiende por filosofía cristiana.

En una aproximación general, yo diría que es una filosofía que se abre al dato de la fe, que se abre a la consideración de una “razón ampliada”, como el propio Ratzinger siempre defendía (Crespo, 2008). En la Modernidad asistimos a una especie de autolimitación, que yo diría que es más bien una automutilación de la propia razón, por estar centrada exclusivamente en el ámbito de las ciencias empíricas. Cuando hoy hablamos de una demostración racional o una demostración científica, automáticamente todos pensamos en el trabajo que, por ejemplo, se hace en un laboratorio. En ese sentido, una filosofía cristiana o una filosofía abierta al dato de la fe, es una filosofía que trabaja con una razón ampliada al dato de la fe.

Por otra parte, Revelación es un concepto eminentemente fenomenológico. “Revelar” es manifestar, darse a conocer, mostrarse. De esta forma se apunta no sólo al contenido de lo revelado, sino también a aquello que se “revela”, que se “muestra”. En ese orden de cosas, yo creo que desde la filosofía no podemos pasar por alto el dato de la fe. Ciertamente, no hay una contradicción entre razón y fe, sino que hay muchas cosas que sabemos por fe que no contrarían a la razón, sino que más bien la sobrepasan (recordemos esa distinción que Gabriel Marcel hace entre problema y misterio) (1969). En este sentido, es importante destacar la confianza que la Iglesia católica tiene en el papel de la razón.

Esa expresión a la que haces referencia, “razón fiel”, yo la encontré en un autor británico llamado John Haldane, quien la llamaba *faithful reason* (2004). Me pareció muy interesante esta apertura de la razón al dato de la fe. Visto en el campo de la fenomenología todo esto me parece algo muy interesante y apasionante.

Hace algunos años apareció un libro muy controvertido, titulado *El giro teológico de la fenomenología*, del francés Dominique Janicaud (1991), donde criticaba a algunos autores franceses que intentaban aplicar la fenomenología al análisis de algunas cuestiones de orden teológico, ya que consideraba que eso suponía una traición a la noción husserliana de fenómeno. A mí lo que me parece es que en estos autores franceses lo que hay es una ampliación de la noción de fenómeno: ¿por qué no analizar el modo en el cual se me da Dios y las cosas sagradas? Una obra de análisis fenomenológico interesantísimo es el libro de Robert Sokolowski *Presencia Eucarística* (1994), donde intenta llevar a cabo lo que él llama una *theology of disclosure*, esto es, una teología de la manifestación. Para el diálogo fe-razón, esta discusión fenomenológica me parece especialmente fructífera.

RC: Según Hegel, la conciencia de la libertad, en términos históricos, aparece con el cristianismo, pues reclama que todos somos imagen de Dios, y por tanto, todos somos iguales ante Dios, lo que cambia

radicalmente al ser humano e introduce dentro del mismo discurso filosófico categorías como igualdad, dignidad, persona, etc. ¿Tú verías esto como una forma en que también la fe nos ayuda a vislumbrar algo más que no estaba en la filosofía?

MC: Esto es un fenómeno interesante. Muchos conceptos filosóficos centrales surgen en un ámbito claramente teológico. El concepto de persona, que es un concepto típicamente filosófico, es un concepto que empieza a analizarse a raíz de las discusiones en torno a la Santísima Trinidad. Esto muestra también cómo para la propia filosofía la fe tiene una fecundidad importante, y ciertamente lo que supone el cristianismo es una gran revolución con respecto al pensamiento griego. El hecho de que se haya producido la encarnación, que Dios se haya hecho hombre, en la mentalidad griega sería, como dice San Pablo, una necedad, una locura (1 Cor 1, 22-24). La fe puede tener también una fecundidad filosófica importante.

Scheler tiene algunos textos al respecto (2007b), donde muestra que la gran novedad del cristianismo es que es la primera religión propiamente en la que es Dios quien se acerca al hombre y no el hombre el que se acerca a Dios. Eso introduce un factor novedoso en el pensamiento. Eso tiene que ver también con el modo en el cual, por ejemplo, Joseph Ratzinger (2005) ha considerado en sus obras a la filosofía griega y ha mostrado cómo la filosofía que más apostó por la racionalidad en aquella época fue la filosofía cristiana o el propio cristianismo. Agustín y otros padres apologetas también hablaba de la filosofía griega como una preparación para el cristianismo.

❖ El concepto de “fenómeno”

RS: Estos fenómenos que mencionabas, a los que te has referido antes y que de alguna manera sobrepasan la razón, ¿son los que podríamos llamar “fenómenos saturados”? Estos fenómenos

saturados no son propios de una dimensión teológica o religiosa, están presentes ya en la vida cotidiana, pero de manera muy particular ocupan un lugar dentro de los fenómenos religiosos. ¿Qué piensas al respecto? Me gustaría saber si en ello constatamos al menos alguna de las limitaciones de la fenomenología, y quizá, incluso, de la filosofía.

MC: La teoría de los fenómenos saturados de Jean-Luc Marion (1992, 1998) me parece sumamente interesante, porque creo que apunta justamente a este dato que tú identificas: esta suerte de verse sobrepasada la intención significativa. Uno puede dirigirse a un objeto, pero hay una especie de sobreabundancia o de exceso de donación, por así decirlo. Me parecen muy interesante algunas de las cosas que Anthony Steinbock (2007) dice al respecto, en una línea un tanto diferente: él habla de evidencia vertical, frente a la evidencia horizontal; la segunda es la evidencia judicativa, mientras que la primera se produce en este tipo de fenómenos. Por ejemplo, si uno contempla un ícono, una imagen religiosa, lo que ahí se le da es mucho más de lo que está en esa figura material, concreta. Eso supone también, como decíamos antes, una ampliación de la noción de fenómeno. Así es como podemos decir que determinadas realidades se nos dan de una forma sobreabundante. Ciertamente, siempre será más lo que no sabemos que lo que sabemos. De alguna forma el método fenomenológico, en este sentido, tiene sus limitaciones, como lo tiene la propia filosofía.

❖ Fenómenos concretos

RS: A lo largo de tu trabajo te has enfocado en el estudio de fenómenos concretos como el perdón y, últimamente, la compasión y la gratitud. Fenómenos que conectan con una dimensión religiosa, aunque no necesariamente. ¿Qué importancia tiene la fenomenología para el estudio de las vivencias religiosas?

MC: Yo creo que tiene una importancia radical. He de confesar que no me gusta escuchar conferencias o ir a congresos donde sólo hay discusiones meramente interpretativas: “si lo que tal o cual autor dijo en tal sitio es compatible con lo que dijo en tal otro sitio”. Son discusiones que han perdido el contacto con las cosas mismas. En ese sentido, el método fenomenológico me parece excelente para recuperar ese contacto con la realidad tal y como se da. En el caso de este tipo de fenómenos que a mí me han interesado estudiar, como el tema del perdón (2016) o el tema de la compasión (2012a) o de la gratitud (2022), lo he intentado hacer desde una perspectiva puramente filosófica, aunque por otra parte no puedo ocultar mi condición de cristiano. Lo que yo veo es que ese tipo de cuestiones se ven en última instancia asumidas, completadas y perfeccionadas por una visión de fe.

La fe no contradice la razón, sino que la complementa y la supera. Esta es una afirmación central de la visión cristiana, especialmente de la católica, que está presente en grandes pensadores de esta tradición. Podríamos decir que el Buen Samaritano ciertamente no necesita ser cristiano para experimentar, por ejemplo, compasión; pero si es cristiano, va a darse cuenta que el sentido del acogimiento del sufriente es, en última instancia, acoger a la persona de Jesucristo.

En el ámbito de los cuidados paliativos, puede defenderse la necesidad del cuidado del sufriente en cuanto persona desde una perspectiva estrictamente racional, pero claro que todo eso se completa desde una visión cristiana. En cualquier caso, lo que hay que evitar es que aparezca una dualidad entre lo que uno piensa como filósofo y lo que piensa como cristiano; somos la misma persona. El perdón por ejemplo, en casos de ofensas graves, si no se aborda desde una perspectiva cristiana, resulta muy difícil de explicar (Crespo, 2012b).

En ese sentido, la fenomenología puede ayudar a explicar mejor ese tipo de experiencias: el perdón, la gratitud, la compasión. Pero siempre hay que comenzar la casa por los cimientos.

❖ Sobre la afectividad

RC: Si bien es cierto que a lo largo de la historia de la filosofía podemos encontrar diversos tratamientos sobre la vida afectiva, nos parece justo decir que la fenomenología ha contribuido de manera significativa a esclarecer el papel que ésta juega en la comprensión de nuestro ser personal y, en particular, de nuestra espiritualidad. Siguiendo esta misma tradición, a lo largo de tu trayectoria has dedicado varios esfuerzos a esta temática, como se puede apreciar en tu libro *El valor ético de la afectividad* (2012) y en un gran número de artículos y publicaciones especializadas en las que recuperas toda esta vasta tradición fenomenológica. Nos gustaría, en este sentido, preguntarte qué papel juega la afectividad dentro de nuestra vida y en la constitución de nuestra identidad personal.

MC: Ciertamente, es un tema que me ha interesado, y no solo desde una perspectiva fenomenológica, sino también desde otras perspectivas. Hace algún tiempo una revista en Madrid quería que escribiera algo sobre emociones y política, así que tuve la oportunidad de pensar un poco y de leer aproximaciones diversas al mundo de las emociones. La afectividad, a mi juicio, desempeña un papel central en la vida de las personas. Todos somos seres racionales, pero todos también tenemos una dimensión afectiva fundamental. Hay una cierta tradición, sobre todo en la filosofía moderna, de desprecio o de consideración de que el mundo de la afectividad es el mundo de la mera facticidad, un mundo en el cual no existiría ningún tipo de legalidad, ningún tipo de ley. De este modo, se piensa, por ejemplo, que cuando uno se enamora de otra persona es que le ha caído una especie de losa encima y que la voluntad no puede intervenir en ningún momento.

Yo creo que esto no es adecuado. A mí, personalmente, me ayudó mucho la distinción que hace Dietrich von Hildebrand en *El corazón* (1997) entre la afectividad sensible y la afectividad espiritual (capítulo 2: 57-89). El mundo de la afectividad sensible es un mundo enteramente fáctico, pero existe un mundo espiritual

de la afectividad, en la cual sí que hay una cierta racionalidad, la cual también es educable, y que nos permite hablar de respuestas afectivas correctas y respuestas afectivas incorrectas. Esto, que puede parecer un poco fuerte, lo puedo explicar con un ejemplo: puede existir una respuesta afectiva, como la alegría al mal ajeno, que es incorrecta. Ciertamente, en el origen de dicha respuesta no interviene la voluntad, pero la voluntad puede tomar distancia de ese sentimiento, en cuyo origen no ha intervenido, pero puede también solidarizarse con ese sentimiento.

Esto lo he encontrado también en la propia tradición fenomenológica, ya no solo en Hildebrand, sino en el propio Husserl (2023). Esta idea de una crítica de la razón afectiva o emotiva, un intentar mostrar que en el ámbito de la afectividad es posible una cierta legalidad. Estos son fenómenos también muy conectados con la experiencia cotidiana que todos tenemos. Respuestas afectivas tan centrales, como el amor, desempeñan un papel absolutamente decisivo en la vida cotidiana. Claro, la cuestión se complica no tanto en el nivel de la ética, sino en el nivel de la estética. ¿Cómo identificar actos afectivos de apreciación estética correctos o incorrectos? Este es un problema particularmente difícil que no he pensado con detenimiento. Yo he puesto más atención en el papel que juega la afectividad en la vida moral de las personas.

Por su parte, Husserl (2023) no insistía en que hubiera tres razones: una razón teórica, una razón práctica y una razón afectiva, sino que decía que eran tres lados o tres esferas de la misma razón. Sin embargo, no deja nunca de reconocer la soberanía de la razón lógica. Es verdad que hay un ámbito de inefabilidad que la razón no puede explicar.

Volviendo al ámbito de los cuidados paliativos, al ámbito de la compasión por el sufrimiento, en muchas ocasiones lo único que le queda a aquél que acompaña al sufriente es estar físicamente a lado de este, sin tener que decir mucho. Esto no significa una insuficiencia del discurso racional, sino más bien una limitación

del propio discurso racional. Yo sí que pienso que existe una racionalidad en el ámbito de la afectividad, que hay respuestas correctas e incorrectas, aunque también reconozco que hay ciertos fenómenos que son especialmente difíciles de explicar desde una perspectiva estrictamente racional.

■ Referencias

- Agustín, San. (1979). *Las confesiones*. Traducción de Á. Custodio Vega. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos .
- Clemente de Alejandría. (1996). *Stromata I. Cultura y religión*. Traducción de M. Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva.
- Crespo, M. (1995). *Para una ontología de los estados de cosas esencialmente necesarios. La contribución del realismo fenomenológico a la fundamentación a priori de la lógica y la ontología*. Tesis doctoral. Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. <https://docta.ucm.es/entities/publication/63b98b91-14ce-44a4-944c-4608b3966dcf>
- (ed.) (1998). *Menschenwürde: Metaphysik und Ethik*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- (2008). Sobre los límites y las posibilidades de nuestra razón. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*, 3(18): 65-83.
- (2012). *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- (2012a). Prolegómenos a una fenomenología de la compasión. *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile: 85-98.
- (2012b). El perdón y sus efectos curativos frente al sufrimiento y la muerte. *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile: 133-146.
- (2016). *El perdón. Una investigación filosófica*. Traducción de M. Crespo. Madrid: Encuentro.
- (2022). Sobre el objeto del agradecimiento. *Gratitud y cuidados paliativos. Un diálogo entre filósofos y clínicos*. M. Arantzamendi y M. Crespo (eds.). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra: 93-101.
- (ed.). (2023a). *Gratitud y cuidados paliativos. Un diálogo entre filósofos y clínicos*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

- (2023b, febrero 16). Cristianismo y regeneración de la sociedad. XXXV Jornadas Culturales de Santo Tomás de Aquino. Instituto Teológico San Eufrasio (Jaén) e Instituto de Ciencias Religiosas San Dámaso (Jaén) [Archivo de video]. Localizable en: <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=bbM4TGIWwIU>.
- Crespo, M. y Ferrer, U. (2016). *Die Person im Kontext von Moral und Sozialität. Studien zur frühen phänomenologischen Ethik*. Nordhausen: Verlag Traugott.
- Haldane, J. (2004). *Faithful reason. Essays Catholic and Philosophical*. London / New York: Routledge.
- Hildebrand, D. v. (1997). *El corazón. Una análisis de la afectividad humana y divina*. Traducción de J. M. Burgos. Madrid: Palabra.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura. Traducción de A. Ziriñ Quijano. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2023). *Lecciones sobre ética y teoría del valor (1908 – 1914)*. Traducción de M. Crespo. Madrid: Universidad Pontificia Comillas / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ingarden, R. (2001). *Sobre la responsabilidad*. Traducción de J. M. Palacios. Madrid: Caparrós.
- Janicaud, D. (1991). *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: Éditions de L'Éclat.
- Kolnai, A. (2013). *Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles*. Traducción de I. Vendrell Ferrán. Madrid: Encuentro.
- Marcel, G. (1969). *Diario metafísico (1928-1933)*. Traducción de F. del Hoyo. Madrid: Guadarrama.
- Marion, J.-L. (1992). Le phénomène saturé. *Phénoménologie et théologie*. J.-L. Marion, M. Henry, J.-L. Chrétien y P. Ricoeur (eds.). Paris: Criterion: 79-128.
- (1998). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Maritain, J. (1933). *De la philosophie chrétienne*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Platón. (1988). *Banquete. Diálogos*, tomo III. Traducción de M. Martínez Hernández. Madrid: Gredos: 143-287.
- Ratzinger, J. (2005). *Fe, verdad y tolerancia*. Traducción de C. Ruiz Garrido. Salamanca: Sígueme.
- Ricoeur, P. (2004). Edmund Husserl (1859–1938). *A lécole de la phénoménologie*. Paris: Vrin: 7-18.
- Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de H. Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós.

- (2007a). *Arrepentimiento y nuevo nacimiento*. Traducción de S. Sánchez Migallón. Madrid: Encuentro.
- (2007b). *De lo eterno en el hombre*. Traducción de J. Marías y J. Olmo. Madrid: Encuentro.
- Sokolowski, R. (1994). *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosure*. Washington, D. C: Catholic University of America Press.
- Stein, E. (2023). *Ser finito, ser eterno. Intento de un ascenso al sentido del ser*. Traducción de M. Crespo. Madrid: Encuentro.
- Steinbock, A. J. (2007). *Phenomenology and Mysticism. The verticality of Religious Experience*. Bloomington: Indiana University Press.

Estudios

*La investigación que ha dado lugar a estos resultados ha sido realizada mediante fondos procedentes del Departamento de Investigación y Universidades de la Generalitat de Catalunya y la Universidad Ramón Llull.

**Miembro de la línea de investigación Filocultura, SmartSociety Research Group, La Salle – Universitat Ramon Llull.

La mirada al abismo.
Relecturas del mito de Orfeo en la obra de Maurice Blanchot*

The Gaze into the Abyss.
Rereadings of the Myth of Orpheus in the Work of
Maurice Blanchot

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v15i35.651

Joan Cabó Rodríguez**
La Salle – Universitat Ramon Llull, España
joan.cabo@salle.url.edu
orcid.org/0000-0003-2277-1810

Fecha de recepción: 14/08/2023 • Fecha de aceptación: 09/02/2024

Resumen

La imagen mítica y literaria de Orfeo nos ofrece una perspectiva privilegiada sobre la obra de Maurice Blanchot y las implicaciones filosóficas de su crítica literaria. El objetivo de este estudio es tanto interpretar las relecturas que Blanchot hace de dicho motivo a lo largo de su obra a partir del sentido global de su pensamiento, como ensayar una interpretación del mito en clave fenomenológica, poniendo en diálogo el acercamiento de Blanchot al espacio literario con algunas consideraciones sobre regiones límite de la fenomenicidad, tal como han sido propuestas, en concreto, por Jean-Luc Marion.

Palabras clave

Blanchot, crítica literaria, fenomenología, Marion, Orfeo.

Abstract

The mythical and literary image of Orpheus offers us a privileged perspective on the work of Maurice Blanchot and the philosophical implications of his Literary criticism. The objective of this study is both to interpret the rereadings that Blanchot makes of this motif throughout his work from the global sense of his work, as well as to test an interpretation of the myth in a phenomenological key, putting Blanchot's approach to the literary space in dialogue with some considerations on limit regions of phenomenality, as they have been proposed, specifically, by Jean-Luc Marion.

Keywords

Blanchot; literary criticism; phenomenology; Marion, Orpheus.

Si el otro merece este título, necesariamente deberá entrar en la invisibilidad. [...] Esta paradoja se confirma en la experiencia inmediata del intercambio de miradas. [...] Aquí, por vez primera, en el bello entorno de lo visible, no hay nada que ver, sino un vacío invisible e inmirable.

J.-L. Marion, *Prolégomènes à la charité* [*Prolegómenos a la caridad*]
(1986: 100 / 1993: 97)

Introducción

La imagen mítica y literaria de Orfeo, en la cual la tradición cultural occidental ha visto de diversos modos una figura paradigmática del poeta, nos ofrece una perspectiva privilegiada sobre la obra de Maurice Blanchot, su reflexión sobre la literatura y las implicaciones filosóficas de su crítica literaria. El escritor francés convertirá esta clásica alegoría en un motivo destacado de su pensamiento y se referirá a él explícita o implícitamente en muchas y muy diversas ocasiones a lo largo de su obra crítica y de ficción. El objetivo de este artículo es abordar las relecturas literario-filosóficas de este mito en el conjunto de la obra de Blanchot en la medida en que son una imagen privilegiada de su concepción de la experiencia literaria, y proponer a continuación la perspectiva fenomenológica como una clave valiosa para interpretar tanto su propia lectura del mito como su particular acceso a la obra de arte literaria.

Orfeo, en efecto, ha sido desde tiempos antiguos una figura recurrente en el arte, la literatura, la música y el pensamiento. Su personaje mítico se sitúa en la época heroica, unas generaciones antes de Homero (Bartra, 1982: 140-142; Martin, 2004: 427-437; Ramon, 2005). Considerado hijo de la musa Calíope y de Eagro, un dios río de Tracia, Orfeo es el cantor y poeta por excelencia, y se le ha atribuido la creación de la lira de nueve cuerdas. La tradición literaria

nos lo presenta apaciguando a las fieras con su canto, encandilando con su música a los animales y las plantas y emocionando a los hombres de corazón más duro. También se dice de él que participó en la expedición de los argonautas. Se le atribuyó igualmente la paternidad de la religión misteriosa del orfismo, doctrina de salvación y forma de vida.

El episodio más recurrente y recreado del mito de Orfeo ha sido sin lugar a duda su descenso a las profundidades del Hades. Habiendo fallecido su amada Eurídice por causa de una picadura de serpiente, cuando huía de Aristeo, Orfeo decide ir a rescatarla y consigue entrar en las regiones infernales gracias a su arte, que seduce a los que las custodian. Obtiene de Hades la gracia de llevarse a Eurídice con la condición de no mirarle hasta que ambos hayan salido del mundo de las sombras. Sin embargo, Orfeo gira sus ojos hacia Eurídice y ella se desvanece. Según algunas versiones, Orfeo no quiso tomar otra esposa y no hizo caso de las mujeres de Tracia, que acabaron descuartizándolo y esparciendo sus miembros. Solamente muerto podría volver para siempre al Hades al lado de su amada.

Este mito, con diversas variantes, ha sido tratado por los literatos más renombrados. Esquilo o Platón ya lo mencionan, y serán poetas latinos como Ovidio y Virgilio los que más lo desarrollarán. Pero muchos otros autores lo han evocado a lo largo de todas las épocas: es el caso, por ejemplo, de Petrarca, Garcilaso o Lope de Vega. En época cristiana se hizo incluso una relectura del mito en clave crística, así como la atribución a Cristo de iconografía propia de Orfeo; en esta línea, por ejemplo, escribiría Calderón de la Barca su auto sacramental *El divino Orfeo* (1999). Las alusiones al mito llegan hasta la literatura contemporánea, y son también incontables en ámbitos como la iconografía, la pintura y la escultura, desde representaciones en piedra del siglo V a. C., pasando por miniaturas en manuscritos renacentistas, hasta la pintura barroca de Rubens. En la música, el mito ha sido igualmente una fuente de inspiración de obras geniales como *L'Orfeo* de Claudio Monteverdi o de otros grandes maestros de tradiciones diversas como Rameau, Gluck, Haydn, Offenbach y muchas otras que llegan hasta nuestros días. También el cine ha propuesto relecturas de esta imagen, como lo han hecho Jean

Cocteau en *Orphée*, Marcel Camus en *Orfeo negro* o Jacques Demy en *Parking*.

Maurice Blanchot se suma a esta tradición y sitúa el mito de Orfeo en un lugar central de su obra. Toda la investigación del escritor y crítico literario francés podría comprenderse como una aproximación a la experiencia de la literatura. Tal como ha propuesto Jérôme de Gramont, se trata en un cierto sentido de un acceso “a las cosas literarias mismas” (2011: 10), es decir, de una exploración excéntricamente fenomenológica de los modos propios de manifestación del espacio literario, de los modos en que se da la palabra cuando su carácter instrumental es puesto entre paréntesis y se revela en la experiencia-límite de la escritura. Así lo hemos intentado defender en algunos estudios previos (Cabó Rodríguez, 2022; 2023).

No es de extrañar, entonces, que la imagen de Orfeo se convierta en un motivo recurrente para Blanchot, teniendo en cuenta tanto la densidad de su significación poética como su potencia evocadora en relación con aquella mirada que se dirige a las regiones límite de la fenomenicidad. Las alusiones y comentarios de Blanchot al mito de Orfeo recorren toda su obra, desde su primera novela, *Thomas el oscuro* (1941), y las crónicas literarias de la década de 1940 (Blanchot, 2007a: 268), hasta escritos más recientes como “Ne te retourne pas” [“No te gires”] (2010a), o *Tiempo después* (1983), pasando por prácticamente todas sus grandes obras críticas: *El espacio literario*, que sitúa “La mirada de Orfeo” en el centro de este libro (1955: 9; 225-232), *El libro por venir* (1959), *La conversación infinita* (1969) o *La amistad* (1971).

El presente artículo trazará un recorrido por las referencias explícitas que Blanchot hace al motivo de Orfeo, releyéndolo tanto a partir del sentido global de su obra como del contexto en el que aparecen, y ensayando una lectura del mito en clave fenomenológica, haciendo dialogar la propuesta blanchotiana con algunos aspectos subrayados por la fenomenología de Jean-Luc Marion.

De acuerdo con este propósito, estructuraremos el texto del siguiente modo: en la primera sección abordaremos las primeras evocaciones que Blanchot hace del mito en los años cuarenta y su cristalización en los cincuenta, con *El espacio literario* (1955); en la

segunda, nos adentraremos particularmente en el capítulo central de esta misma gran obra, inspirado en el movimiento del poeta-Orfeo; en la tercera, releeremos las menciones del mito en *El libro por venir* (1959) relacionadas por el mismo autor con el episodio homérico de las Sirenas, que subraya el rumor inicial o llamado que suscita la obra; en la cuarta, estudiaremos las alusiones a dicha imagen en *La conversación infinita* (1969), que adoptarán un carácter más ético, marcado por el pensamiento de Levinas; en la quinta, releeremos la relación que Blanchot establece en *La amistad* (1971) entre el error de Orfeo y el del personaje bíblico de la mujer de Lot; en la sexta, nos acercaremos al texto “Ne te retourne pas” [“No te gires”] (2010a) y a algún fragmento de *Tiempo después* (1983), que se inspiran en la prohibición impuesta a Orfeo y remarcan la imposibilidad de la lectura; finalmente, en la séptima sección del artículo, pondremos en diálogo el acercamiento de Blanchot al espacio literario con algunas consideraciones sobre regiones-límite de la fenomenicidad, tal como han sido propuestas, en concreto, por Jean-Luc Marion.

Orfeo en el centro del espacio literario

Como anunciábamos más arriba, las evocaciones del mito se encuentran ya en trabajos tempranos de Blanchot, a principios de los años cuarenta, tanto en su obra literaria como en la propiamente crítica.

Con respecto a la primera, en un pasaje de *Thomas l'obscur* [*Thomas el oscuro*], presente en las dos versiones de la obra (la novela de 1941 y la versión posterior de 1950 reconvertida en relato), el narrador alude a una distracción de la mirada que retorna sobre lo visible cuando se dirige inevitablemente a la muerte. Los personajes de Thomas y Anne parecen encarnar, respectivamente, a Orfeo y a Eurídice. No obstante, aquí el escritor francés no se refiere a la mirada de Orfeo, sino a Eurídice volviéndose hacia lo visible: “Aquel momento de suprema distracción, aquella trampa en que caen aquellos que casi han vencido a la muerte, mirando, supremo retorno de Eurídice, una última vez hacia lo que se puede ver, Anne también acababa de caer en ella” (Blanchot, 1941: 287; 1950: 97 / 1982:

67).¹ Otras alusiones implícitas a Orfeo se podrán entrever en numerosos pasajes de su obra literaria, como en *Aminadab* (1942: 269-271), *Le Très-Haut* (1948a: 73-74), *L'arrêt de mort* (1948b: 111-112) o *Au moment voulu* (1951: 139-140); por su carácter menos evidente y por razones de extensión no aludiremos a ellas en este trabajo, que se concentra, como hemos dicho, en las relecturas explícitas del mito por parte del escritor francés.

En relación con la obra crítica, encontramos una primera referencia al mito en un artículo de 1942, comentando un motivo de la poesía de Pierre Emmanuel. En el texto, Blanchot remite a Orfeo como aquel hombre que ha hecho penetrar el lenguaje en los Infernos y no se deja vencer por lo inexpresable, sino que se adentra en ello. El escritor francés destaca, sin embargo, que quien emprende este camino no puede llegar al límite de su propósito a menos que experimente el fracaso y expíe su autoridad, tema al que Blanchot retornará, como veremos más tarde: “Victoria en sí misma trágica. No es posible ejercer la autoridad suprema de la palabra sin expiarla. El poeta que ha dado un nombre a las cosas prohibidas, que ha substituido el silencio por el término silencio y ha aliviado por medio de la virtud mágica del término la preocupación profunda del hombre, al final no puede sino ser desgarrado por mil pasiones nacidas de la palabra” (Blanchot, 2007a: 268).

Será sin duda *L'espace littéraire* [*El espacio literario*] (1955 / 1992) la obra de Blanchot en que el motivo órfico adquirirá un protagonismo más destacado. En la sección titulada “Le regard d’Orphée” [La mirada de Orfeo], el escritor francés consagrará el mito como centro del libro e imagen privilegiada de la experiencia del espacio literario (Blanchot, 1955: 9; 225-232 / 1992: 161-166), y dedicará numerosas páginas al comentario de los *Sonetos a Orfeo*, de Rilke, en un tono, en aquellos años cincuenta, muy marcado por sus lecturas de Heidegger.

¹ Aquí y en las siguientes citaciones referenciamos tanto el texto original como, si es el caso, la versión española utilizada, indicada después de la barra (/) e incluida también en la bibliografía final. En los casos en que no existe versión española la traducción es nuestra.

Blanchot introduce el tema, en efecto, a partir de los *Sonetos* de Rilke (Blanchot, 1955: 183-184 / 1992: 133). Según el escritor francés, Orfeo no es aquel que vence a la muerte, sino aquél que siempre muere. Orfeo, es “el poema, si el poema pudiese convertirse en poeta, el ideal y el ejemplo de la plenitud poética” (Blanchot, 1955: 184 / 1992: 133). Y el poema no es aquel que se realiza como tal, sino aquél que se sacrifica y alcanza así el origen del poema: el abismo del dios perdido, la traza infinita de una ausencia. Comentando a Rilke, remarcará cómo la vida del poeta consiste en una obertura infinita, en un don de la acogida (1955: 199-200 / 1992: 143). Esta obertura poética revelaría, según Blanchot, uno de los orígenes de la *Entschlossenheit* de la que habla Heidegger en los §§ 60-63 de *Ser y tiempo* (1971: 321-244). Esta noción, que José Gaos traduce por *estado de resuelto*, indica la obertura del *Dasein* por medio de una resolución o decisión de existencia que se proyecta y se expone a la angustia, un modo particular del *estar abierto* del *Dasein* que propiamente no tiene que ver con la subjetividad ni con la voluntad. Sin embargo, remarca Blanchot:

Orfeo no es el símbolo de la trascendencia orgullosa cuyo órgano sería el poeta, y que lo llevaría a decir: no soy yo quien habla, es el dios quien habla en mí. No significa la eternidad e inmutabilidad de la esfera poética, sino que, al contrario, vincula lo “poético” a una exigencia de desaparecer que excede la medida, es un llamado a morir más profundamente, a orientarse hacia un morir más extremo (1955: 204 / 1992: 146).

Hablar poéticamente y desaparecer devienen una misma cosa. Orfeo entra en un movimiento que es pura contradicción. “Orfeo es el signo misterioso que apunta hacia el origen, donde no sólo falta la segura existencia, la esperanza de la verdad, los dioses, sino donde también falta el poema, donde el poder de decir y el poder de oír se prueban en su falta, se someten a la prueba de su imposibilidad” (1955: 205 / 1992: 147).

Es, sin embargo, en el capítulo titulado “Le regard d’Orphée” [“La mirada de Orfeo”] (1955: 9; 225-232 / 1992: 161-166) donde Blanchot hará del descenso de Orfeo a los infiernos una alegoría de su propio pensamiento, proponiendo una relectura del mito de una gran densidad simbólica, que nos sitúa en el epicentro de su reflexión sobre la experiencia del espacio literario y la comprensión de su dinámica propia:

Cuando Orfeo desciende hacia Eurídice, el arte es el poder por el cual la noche se abre. La noche por la fuerza del arte, lo acoge, se vuelve la intimidad acogedora, la unión y el acuerdo de la primera noche. Pero Orfeo desciende hacia Eurídice: para él, Eurídice es el extremo que el arte puede alcanzar, bajo un nombre que la disimula y bajo un velo que la cubre, es el punto profundamente oscuro hacia el cual parecen tender el arte, el deseo, la muerte, la noche. Ella es el instante en que la esencia de la noche se acerca como la *otra* noche (Blanchot, 1955: 225 / 1992: 161).

La literatura y el arte son ámbitos de la cultura humana en los que se abre una dimensión otra, distinta del orden del mundo y de lo aprehensible mediante estructuras lógicas, racionales o, por así decirlo, *diurnas*. Con el canto, Orfeo, el poeta por antonomasia, penetra en la *noche*. Pero el objetivo del poeta no es solamente transgredir el orden del mundo para ingresar vivo en el Hades, sino que la finalidad del descenso de Orfeo es encontrar a su amada: no para extraerla a la luz, convertirla en gloriosa obra diurna y gozar de la autoría de su labor redentora que ha vencido las tinieblas, sino, esencialmente, según Blanchot, para realizar la transgresión suprema que consiste en mirar cara a cara a la Eurídice muerta, tal como paradójicamente aparece, desvanecida, en la profundidad del abismo. De acuerdo con el escritor francés, el propósito del poeta Orfeo no es, pues, rescatar a Eurídice de la muerte, sino, sobre todo, mirarla en la muerte; es decir, pretende dirigir su mirada hacia un acontecimiento *inaparente* e inobjetivo, y decir este *imposible* por medio de su canto.

Lejos de cualquier atribución gloriosa para el poeta, la empresa órfica supone un fracaso inevitable: fracaso del autor (Orfeo) y fracaso de la obra (Eurídice diurna). Pero es sólo mediante el fracaso como el poeta accede a este punto inaprensible que es origen y tendencia límite de la obra. Hemos señalado en otro estudio cómo el acontecimiento decisivo se produce en el fracaso y en la pasividad radical ante el otro, referido tanto al acontecimiento ético, en sentido levinasiano, como al poético o literario (Cabó Rodríguez, 2022: 37-42). Este punto profundamente oscuro hacia el cual tiende el arte solamente podrá reconocerse como una ausencia. La Eurídice nocturna, podríamos decir en una terminología más fenomenológica, se resiste al esfuerzo objetivador de la mirada, y al no dejarse constituir por ella, se desvanece. Como escribe Jean-Luc Marion a propósito de Levinas y del acontecimiento del rostro del otro: “aquí, por vez primera, en el bello entorno de lo visible, no hay nada que ver, sino un vacío invisible e inmirable” (1986: 100 / 1993: 97). La literatura y el arte se adentrarían así, también, en una región límite que desborda la fenomenicidad común.

Orfeo comete un error: retornar la mirada a Eurídice en medio de la noche. Pero para Blanchot ésta es la única manera de penetrar en la noche. Orfeo vive en el error, en un sentido cercano al modo en que yerra el pueblo judío, caminando por el desierto tras un *Deus absconditus* que escapa a cualquier representación o aprehensión idólatra de la divinidad (Cabó Rodríguez, 2015). Eurídice tampoco podría ser nunca recluida en la verdad de la forma y el concepto. Por eso, el ser de Orfeo es el canto, su patria es la palabra del himno, el único lugar en el cual se puede relacionar con su amada. La palabra neutra del canto es el lugar de relación entre Orfeo y Eurídice, es lo único con lo que el poeta puede atraer a Eurídice sin profanar la noche que los envuelve. No obstante, por medio del canto, Eurídice sigue atada. De tal forma que el instante de máxima libertad para Orfeo, según el escritor francés, es el instante de su mirada, en el que él se libera de sí mismo y libera aquello contenido en la obra, hace de ello un don. En esta decisión inspirada de mirar a Eurídice, Orfeo alcanza el origen y consagra el canto: “La mirada de Orfeo es el don último de Orfeo a la obra, donde la niega, donde la sacrifica

trasladándose hacia el origen por el desmesurado movimiento del deseo y donde, sin saberlo, todavía se traslada hacia la obra, hacia el origen de la obra” (Blanchot, 1955: 230 / 1992: 164).

La gloria de la obra y del poeta son sacrificadas. El punto intencional al que la mirada del escritor tiende, al no dejarse apropiarse u objetivar, aparece sólo en una lógica de la donación, que implica el don del escritor y de la obra. La mirada de Orfeo es hasta tal punto don y sacrificio que Kevin Hart ha podido calificar este movimiento del escritor como una *kénosis* (2004: 95). El escritor expía, así, su autoridad y sacrifica también la obra, que no está llamada a emerger y permanecer en la luz como una obra consumada.

Como sugiere Rilke en sus *Sonetos a Orfeo* (Primera Parte, III), cantar es un hálito *otro*, que sobrepasa cualquier anhelo de domesticar a la obra. Requiere olvidar el inicio del canto y librarlo a la nada. Ese punto profundamente oscuro del que nace el canto y al cual el canto tiende se desvanece como el humo ante una mirada aprehensiva u objetivadora: “El canto que tú enseñas no es anhelo, / petición de algo que al final se alcanza; / [...] aprende / a olvidar que cantaste. Esto pasa. / El cantar verdadero es otro hálito. / Un hálito por nada. Sopló en el dios. Un viento” (1987: 133-134).

Blanchot relee, pues, en el mencionado capítulo de *El espacio literario* una imagen que condensa los grandes motivos de su pensamiento, de su crítica literaria y de su obra de ficción. En el espacio literario se hace experiencia de la escritura como expiación de la autoridad del sujeto y de la gloria mundana del escritor, y se constata el fracaso de la obra. El espacio literario no radica en el autor, ni en la obra. Tampoco en la autoridad interpretativa del lector. Ni en una mimesis del mundo “natural”. Mucho menos aún en superestructura ideológica alguna. La clave del espacio literario se encuentra en una nada o vacío inconmensurable que impide la aprehensión de ese punto radicalmente intencional pero *inaparente* en el que radica el mismo impulso literario. Del mismo modo, la crítica literaria no consiste, para el escritor francés, en un juicio autorizado sobre cualquiera de estos elementos, sino en el desvanecerse de la palabra crítica que hace resonar aquel acontecimiento que ha abismado al escritor y a la obra (Cabó Rodríguez, 2023).

Más allá de las páginas centrales de “La mirada de Orfeo”, Blanchot volverá a aludir a Orfeo en *El espacio literario* subrayando que el poeta es aquél que habla porque ha escuchado una voz que, no diciendo nada, no deja nunca de *decir*, mientras que el lector es aquél que, escuchando la obra, la dice de nuevo (Blanchot, 1955: 301 / 1992: 214), pudiéndose leer esto en un sentido muy próximo a la distinción levinasiana entre el *decir* y lo *dicho* (1978: 220-238).

Todavía, en relación con los sonetos de Rilke, Blanchot propone una lectura del verso “Muere siempre en Eurídice” [“Sois toujours mort en Eurydice”] (Blanchot, 1955: 324 / 1992: 231). Aparentemente esta exigencia de morir en Eurídice tendría que completarse de esta manera: “Muere siempre en Eurídice para estar vivo en Orfeo”. No obstante, este *vivir* en Orfeo no significa una reivindicación de la vida, sino la constatación de la pérdida del poder sobre la muerte y el sacrificio esencial que hemos mencionado, tal como lo experimentó el propio Rilke (1955: 324-325 / 1992: 321-322).

La llamada de Eurídice y el canto de las Sirenas

En *Le livre à venir* [*El libro por venir*], por su parte, Blanchot remitirá al mito resaltando en él un nuevo aspecto. En un pequeño pasaje, hace referencia a la llamada que Orfeo escucha de Eurídice (1959: 108). Pone aquí el acento más en el canto profundo que procede del abismo y que entona Eurídice, que en el canto de Orfeo. El mito se acerca, de este modo, a la lectura que el escritor francés hace de la narración de Ulises y las Sirenas en “Le chant des Sirènes” [“El canto de las Sirenas”] (1959: 9-18). El foco está puesto ahora en un canto que brota del espacio literario y que atrae hacia sí: ya sea el canto de las Sirenas, que seduce y conduce hacia la muerte, o el clamor de Eurídice desde el abismo infernal.

Michel Foucault (1983 / 1993) ha dedicado algunas líneas a hablar del recurso de Blanchot a las Sirenas, relacionándolo con Orfeo y Eurídice. A primera vista, Eurídice parece distanciarse de las Sirenas, porque ha de ser extraída del mundo de las sombras por medio del canto, mientras que las segundas atraen a la muerte por medio

de su voz. No obstante, según Foucault, “ella es un pariente cercano de las Sirenas: lo mismo que estas no cantan más que en el futuro de un canto, Eurídice no deja ver más que la promesa de un rostro” (1986: 43 / 1993: 58). Así, sigue Foucault, Orfeo ha tenido que ser prudente hasta el momento de girarse hacia Eurídice, como hicieron los pacientes compañeros de Ulises con las orejas tapadas, saliendo ambos vencedores. Ulises, escuchando el canto de las Sirenas y saliendo vencedor, libera la voz que explicará su aventura, y quizá el lamento de no haber escuchado a las Sirenas durante más tiempo. Orfeo, mirando el desvanecimiento de Eurídice, liberará la voz que podrá cantar un lamento sin fin (1986: 43-44 / 1993: 58-59). “La mirada de Orfeo ha recibido el poder mortal que cantaba en la voz de las Sirenas” (1986: 45 / 1993: 61); “El olvido asesino de Orfeo, la espera de Ulises encadenado, son el ser mismo del lenguaje” (1986: 60 / 1993: 81).

J. Gregorio Avilés (1995: 128-129), en cambio, tiende a distanciar la significación blanchotiana del mito de Orfeo del episodio de Ulises ante las Sirenas. Ulises se resistiría a las Sirenas, y por medio de la técnica las objetivaría – interpretación que recuerda, salvando algunas diferencias, a la lectura del mito en la *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno (2007: 47 ss.). Ulises se convertiría, así, en Homero, en literatura. Orfeo, en cambio, se acerca a lo insondable cuando asume el riesgo de girarse hacia Eurídice. Gregorio Avilés, muy marcado por la lectura que del mismo relato hace Marion (1986: 100-102 / 1993: 96-97), lee la mirada de Orfeo a Eurídice como aquella que establece la profunda distancia que no permite la objetivación de lo mirado. La distancia es la nada en la que Eurídice se desvanece, que provoca el retorno de Orfeo y su arte. Aun así, la tentación de Orfeo bien podría ser también la objetivación de Eurídice, por mucho que la imposibilidad al fin se imponga. Por ello, quizá ambas lecturas, la de Foucault y la de Gregorio Avilés, no sean sino complementarias.

Posteriormente, todavía en *El libro por venir*, Blanchot volverá a hablar del poeta como aquel que está en una relación íntima con un rumor inicial, que no se confunde con la inspiración, aunque se le parece mucho, y que conduce al infierno al que desciende Orfeo, un

lugar, sin embargo, único para cada uno (1959: 300 / 2005: 259). En otro lugar de esta obra había hecho igualmente referencia al canto de Orfeo acentuando de nuevo el fracaso de la obra: el poeta traiciona el canto y la obra misma para lograr algo más grande. Todo esto le parece nada ante la Eurídice desconocida que pretende ver y no ya cantar: “Sólo a costa de renegar de la obra puede ésta adquirir su dimensión mayor, lo que hace de ella más que una obra” (1959: 126 / 2005: 119).

Finalmente, en la última de las alusiones al mito en *El libro por venir*, Blanchot relaciona el descenso de Orfeo a los infiernos con el descenso del autor y de la obra a la existencia anónima y neutra, asociada esta vez a la existencia pública. La disolución en la publicidad absoluta (1959: 339-340 / 2005: 292-293) será una de las experiencias directas que el escritor hace de la miseria, la indigencia, de la muerte de la autoría y de su obra. El espacio público, sin embargo, no ha de ser considerado únicamente el lugar de la proliferación infinita de lecturas, sino una imagen de la *neutralidad*, como vacío que marca la diferencia insalvable con la Eurídice desvanecida, una alteridad inalcanzable que no puede ser apropiada.

Abismo y alteridad

El escritor francés retornará otra vez sobre el mito en muchas páginas de *L'entretien infini* [*La conversación infinita*] (1969 / 2008). A propósito de la obra *L'improbable*, de Yves Bonnefoy, y con algunas resonancias heideggerianas, Blanchot se pregunta si la causa de que haya poesía es el hecho de que el poeta haya visto el ser en su ausencia —como Orfeo ve desvanecerse Eurídice— y pueda retener todavía su presencia en el habla, o bien solamente recordarla, “o mantener abierta, merced al habla poética, la esperanza de lo que se abre más acá del habla, oculto y revelado en ella, expuesto y depuesto por ella” (Blanchot, 1969: 53 / 2008: 47). Pero más adelante, en el capítulo “Tenir parole” [“Mantener la palabra”] (1969: 84-93 / 2008: 75-82) esta reflexión sobre la relación entre Orfeo y Eurídice adopta un carácter más ético, incluso levinasiano, porque la alteridad encarna

la presencia del infinito, y ante el otro existe la posibilidad de responder desde la distancia del respeto o bien desde el acercamiento violento y apropiador. Eurídice representa la alteridad absoluta. Y ante el *otro*, afirma Blanchot, sólo se puede hablar o matar. “Eurídice es la extrañeza de lo extremadamente lejano que es el prójimo, en el momento del cara a cara, y cuando Orfeo se da la vuelta, al dejar de hablar para ver, su mirada se manifiesta como la violencia que lleva consigo la muerte, el alcance que espanta” (1969: 86 / 2008: 77). Blanchot proseguirá, de hecho, este fragmento insistiendo en esta disyuntiva entre la palabra o el asesinato a través de la historia bíblica de Caín y Abel.

En la tercera y cuarta parte del capítulo “Réflexions sur l’enfer” [“Reflexiones sobre el infierno”] (1969: 271-288 / 2008: 234-247) Blanchot dedicará diversas páginas a comentar de nuevo el mito de Orfeo. Blanchot empieza comparando el descenso a los infiernos con la entrada en el desierto, “el inmenso vacío siempre más vacío” (1969: 273 / 2008: 235). Si para el pueblo judío la gran tentación en el desierto, tras un Dios que se esconde, era la construcción de ídolos, Blanchot alude aquí a los posibles espejismos que se producen en el desierto, a los posibles compañeros que nos figuramos, de los que sólo podremos verificar su presencia dándoles muerte (1969: 274 / 2008: 236). Algo parecido sucede con Orfeo cuando quiere asegurarse de la presencia de Eurídice. Blanchot hace en este fragmento una distinción particular entre la mirada de Orfeo, por una parte, y el canto de Orfeo, por otra. Si la mirada se asocia a la posesión y a la violencia apropiadora, la palabra puede sustraerse a su poder de representación y de significación y convertirse en canto: “el canto de Orfeo, el lenguaje que no rechaza el infierno, sino que penetra en él, habla a la altura del abismo y así le da el habla, dando escucha a lo que carece de escucha” (1969: 274 / 2008: 236). No obstante, la mirada de Orfeo, como sostiene después el mismo escritor, no es tampoco exactamente una mirada *diurna*, que deviene necesariamente representación o concepto, sino que es esta palabra del canto la que conduce “a la mirada de Orfeo, aquella que pierde lo que aprehende”, esta palabra “es esta mirada, pero anterior al habla, mirada de antes de la luz y distinta a toda visión” (1969: 274 / 2008: 236).

Blanchot releerá también la relación de Orfeo con Eurídice retomando la cuestión del *deseo*, que replantea, a su turno, la temática de la alteridad y de la diferencia que la preserva. El deseo es fruto de la separación y provoca una mirada que deviene fracaso, “fracaso no obstante más necesario y más valioso que todos los triunfos, si mantienen oculta y en reserva la exigencia de una relación diferente” (1969: 287 / 2008: 247). La vocación del canto parece devenir así preservación de la alteridad, y subrayando la separación que preserva al otro, Blanchot hace resonar implícitamente aquí la influencia de su amigo Emmanuel Levinas, especialmente palpable en su obra a partir de la década de 1960.²

Blanchot evocará de nuevo, a partir de unos versos de Corneille, el sufrimiento y la muerte de Eurídice (1969: 551-553 / 2008: 482-484). Pero es en el capítulo “La voix narrative” [“La voz narrativa”] (1969: 556-567 / 2008: 487-498) donde volveremos a encontrar una relectura del mito de Orfeo relevante. En ella el escritor francés propondrá que el descenso de Orfeo a los infiernos se produce en el mismo canto, puesto que el hecho de escribir es misterioso y en él se produce el abandono del *yo* subjetivo del autor y la entrada en el “*il*” impersonal de la voz narrativa (1969: 558 / 2008: 489). El descenso es la penetración del escritor en la noche neutra e impersonal a la cual le ha conducido la poesía misma.

Finalmente, todavía en *La conversación infinita*, pensando la cuestión del nihilismo, Blanchot sugerirá que quizá hemos de llevar a cabo nuestra búsqueda manteniéndonos paradójicamente cara a cara con aquello que sólo nos llega de modo indirecto (1969: 591 / 2008:

2 La relación de amistad entre Maurice Blanchot y Emmanuel Levinas se remonta, como recuerdan ellos mismos en diversos lugares de su obra y como explican sus respectivos biógrafos, a sus años de estudios en la Universidad de Estrasburgo. Especialmente, a partir de la década de 1960 las afinidades intelectuales entre ambos se pueden reconocer tanto en el acercamiento de Levinas a la crítica literaria de Blanchot, como en la acentuación por parte de Blanchot de una cierta dimensión “ética” de la palabra y de la escritura, que tiene como misión interrumpir los discursos totalizadores para indicar el abismo que separa y preserva una alteridad irreductible. Dos obras importantes para comprender esta relación, en ambas direcciones, son *Sobre Maurice Blanchot*, de Levinas (1975 / 2000), y el texto que Blanchot dedica a su amigo Levinas en 1980, titulado “Notre compagne clandestine” [“Nuestra compañera clandestina”] (2010b).

518). Mientras Orfeo no se gira, acepta la ley infernal y se deja seducir por la ilusión nihilista, pretendiendo hacer que su arte triunfe de la nada. En cambio, Orfeo logra girarse: “tuvo la valentía de mirar de frente la cosa fascinante y fascinada y vio que eso no era nada, que la nada no era nada; en ese instante el infierno fue realmente vencido” (1969: 591 / 2008: 518).

La mirada de Orfeo y la mujer de Lot

En la obra de 1971 *L'amitié* [*La amistad*], por su parte, Blanchot remite al mito de Orfeo en dos ocasiones. En la primera, afirma que la mirada de Orfeo abre algo infinito y silencioso, de tal manera que después de la mirada se produce una hecatombe de las palabras; en el canto, quedarán reconciliados el silencio, la palabra y la muerte (Blanchot, 1971: 148 / 2007b: 121). En la segunda, Blanchot relaciona la mirada de Orfeo con el absurdo, que viola la prohibición y toca lo imposible. Girarse como Orfeo, dice el escritor francés, es la pasión y la exigencia del pensamiento:

El absurdo es lo que se ve cuando uno se da la vuelta, pero más precisamente es el movimiento de volverse: la mirada atrás, la de Orfeo, de la mujer de Lot, la vuelta que viola la prohibición y que toca entonces lo imposible, pues esa vuelta no es un poder. No *podemos* volvernos. Y, sin embargo, volverse es la pasión del pensamiento, la exigencia decisiva (1971: 217 / 2007b: 177).

Es importante notar cómo de nuevo Blanchot introduce un motivo bíblico con el que relaciona el mito. En este caso, alude a la mujer de Lot, que, como relata el capítulo 19 del Génesis, se convirtió en una estatua de sal después de mirar hacia atrás cuando escapaba de Sodoma con su familia. La teología tiende a proponer una lectura moral de este relato, aconsejando no seguir el ejemplo de la mujer de Lot, y en este sentido se remite al episodio en la misma Escritura: se trata de no mirar atrás con curiosidad, sino de avanzar en el propósito santo que se ha emprendido (Sab. 10, 7; Lc. 17, 32).

En el contexto del libro de Blanchot, podríamos leer estas imágenes en el sentido de una transgresión de la prohibición, más cercana quizá al pensamiento de Bataille: mirar al abismo, a Sodoma en llamas, poniendo entre paréntesis el juicio moral. Aun así, el texto bíblico al que alude Blanchot nos puede decir más: la mujer de Lot muere por querer mirar cara a cara a Dios, o a su acción. La interpretación del escritor francés podría adoptar, así, un sentido menos cercano a una “transgresión” moral.

En efecto, una lectura más alegórica del pasaje podría remarcar precisamente que el pensamiento no ha de refugiarse en lo posible, sino que está tensado por lo imposible, que hay algo que no puede ser mirado ni objetivado, pero que paradójicamente es la vida del pensamiento. Este algo irreductible a la mirada es un “afuera”, lo “otro”, “el otro”, que escapa a la objetivación. Ciertamente, esta segunda lectura sería, de nuevo, más cercana al pensamiento ético de Emmanuel Levinas, una “ética” en sentido radical, como “filosofía primera”, fundada en la responsabilidad, la pasividad y la “sujeción” al otro.

“Noli me legere”

En un texto crítico posterior, del año 1979, titulado “Ne te retourne pas” [“No te gires”] (Blanchot, 2010a), escrito para un número monográfico de la revista *Digraphe* dedicado a Roger Laporte, el escritor francés volvía todavía sobre el mito de Orfeo. En la expresión “no te gires” que fue impuesta a Orfeo para guiar a Eurídice hacia la superficie, Blanchot ve “la forma de la prohibición por la cual se determina la posible imposibilidad de la transgresión” (2010a: 351). En este caso, vincula el mito tanto a otra fuente mítica antigua, Narciso, como a una judía, de nuevo la mujer de Lot. Pero en este texto Orfeo es releído, sobre todo, como expresión de la experiencia profunda de la escritura y, de este modo, otra vez, como síntesis del pensamiento blanchotiano sobre la experiencia literaria. Lo que se escribe busca incesantemente el vacío de su origen, como Orfeo busca a Eurídice y, en este movimiento, descubre la distancia incommensurable que le separa de su fuente (2010a: 351-352).

En esta distancia Blanchot remite también a la imposibilidad de leer el texto que experimenta el propio escritor, al imperativo “Noli me legere” (2010a: 352), y en el que resuena otro motivo bíblico: la prohibición del Cristo resucitado a María Magdalena, el “Noli me tangere” (Jn 20, 17), sin duda otra escena de separación, de imposible acceso a la realidad que se abre a la mirada de la Magdalena. La recomendación infernal “No te gires” y la transgresión de Orfeo ponen de relieve esta separación radical que es también la separación entre la escritura y su origen profundo. La diferencia preserva la alteridad de ser aprehendida o sintetizada y, como había remarcado Levinas, la relación con ella es asimétrica (Levinas, 1961: 236-238) y no hay sincronía posible: “no hay síntesis posible, o sincronía (para retomar este término del lenguaje de Levinas). [...] Orfeo se gira, cree perder a Eurídice, porque no capta más que la distancia que le separa de ella, separación en la que ella se disuelve. Sí, ella se deshace, desaparece, convirtiéndose en la nada salvaje y sin rostro que él no puede soportar, pero es así porque Orfeo quiere vivir *con* ella, en la sincronía” (Blanchot, 2010a: 354-355).

El imperativo “noli me legere” retornaría a la escritura crítica de Blanchot en *Après coup [Tiempo después]* (1983 / 2003). Esta imagen revela el fondo impersonal de la *obra* descubierto en la experiencia literaria, delante del cual el *autor* expía cualquier forma de autoridad sobre ella y se expone a la imposibilidad de acceder a aquello que él ha dado por medio de su abandono pasivo al espacio literario. La prohibición, sin embargo, sigue guardando implícita, como poníamos de manifiesto, la transgresión inevitable. Así lo expresa en *Tiempo después*:

Si la obra guarda un parangón con Eurídice, la petición, sumamente humilde, de no volverse para verla (o para leerla) es tan angustiada para ella, que sabe que la “ley” la hará desaparecer (o al menos la iluminará hasta disolverla bajo una luz cualquiera), como tentadora para el encantador cuyo único deseo es asegurarse de que, efectivamente, lo que le sigue es alguien bello, no un simulacro fútil o una nada envuelta en palabras vanas (Blanchot, 1983: 89 / 2003: 68).

La mirada de Orfeo y la mirada fenomenológica

El tema de la mirada ha sido clave en el seno del propio movimiento fenomenológico. La fenomenología no es sino un método para acceder a las cosas mismas a través de un modo determinado de miraras. Como formula el célebre § 24 de *Ideas I*, la mirada fenomenológica se ciñe a aquello que se da, o aparece, tal como aparece y según su propio modo de aparecer (Husserl, 2013: 129). Sin embargo, la fenomenología posterior, y específicamente la fenomenología francesa contemporánea, ahondando en cuestiones límite planteadas por el propio Husserl, realizará un giro hacia lo *inaparente*, en el seno del cual se llevará al límite el propio método fenomenológico (Delay, 2019; Inverso, 2019). Como hemos sugerido antes y en algunos trabajos previos (Cabó Rodríguez, 2022; 2023) en la estela de las propuestas de Zarader (2001), De Gramont (2011) y Pinat (2014), el pensamiento de Blanchot podría ser leído también desde esta clave, como un acceso excéntricamente fenomenológico a las cosas literarias mismas que se acerca a los confines del espacio literario. Pues bien, en el sentido de estos planteamientos, el mito de Orfeo ilustra también de una forma privilegiada el movimiento de una mirada dirigida, como en la fenomenología de lo *inaparente*, a aquello que excede los límites de la experiencia posible o de la fenomenicidad común, y que se abre a la aparición paradójica de lo *inaparente* en el desvanecimiento de Eurídice.

Estas afinidades ya han sido apuntadas por J. Gregorio Avilés (1995), que en su trabajo traía a colación, en relación con Blanchot, la relectura que Jean-Luc Marion hacía del mito en sus *Prolégomènes à la charité [Prolegómenos a la caridad]* (1986: 100-102 / 1993: 96-98). Partiendo de esta referencia y ampliando el marco de su planteamiento, intentaremos sugerir otras connotaciones fenomenológicas del relato de Orfeo y de la lectura que de él hace Maurice Blanchot.

En efecto, Gregorio Avilés (1995: 128-129) cita en su trabajo la interesante referencia al mismo mito de Orfeo que hace Jean-Luc Marion. El fenomenólogo francés explica cómo el *objeto* es visto, pero cómo el *otro* no puede ser visto para no ser objetivado. El amor no puede objetivar al otro, es por ello por lo que en el momento en

que Orfeo quiere ver a Eurídice, la transforma en objeto, y Eurídice desaparece, ya que no la ha admitido como invisible (1995: 10-11; 128). Esta interpretación resulta sugerente porque subraya, en la línea del pensamiento de Levinas, que el *otro* no resiste a una mirada objetivadora, sino que permanece siempre más allá, porque aparece vinculado a una necesaria ausencia, que se distancia de la experiencia convencional del conocimiento intencional de un objeto por parte de un sujeto.

Ciertamente, Marion toma el mito de Orfeo desde la óptica del amor, de tal forma que orienta su lectura hacia una dirección distinta de la de Blanchot. No obstante, Blanchot se distancia también de la mirada objetivadora y, simultáneamente, pone un acento particular en una mirada *otra* que pretende captar lo inaparente. Para Blanchot no se trata sólo de que la Eurídice profunda no pueda ser alcanzada por una mirada aprehensiva, sino que Orfeo quiere, mediante la mirada *otra* del poeta, captar la desaparición misma, mirar hacia la profundidad de la noche en la noche.

El tema de la mirada adopta, de hecho, un relieve especial en muchos pasajes de la obra del escritor francés. Si bien en algunos lugares Blanchot rehúye la noción de mirada para desmarcarse de un modelo de conocimiento a su juicio excesivamente aprehensivo o representativo, en otros, distingue la mirada propia del poeta de la mirada objetivadora, de la mirada como *teoría* (del griego θεωρία, observación, vista, acción de ver). Pongamos de ello solamente algún ejemplo. En *La conversación infinita*, Blanchot remarca cómo el lenguaje propio del habla libera el pensamiento de la exigencia óptica que le han impuesto las epistemologías de la tradición occidental: “Hablar no es ver. Hablar libera el pensamiento de esta exigencia óptica, que, en la tradición occidental, somete desde hace milenios nuestra aproximación a las cosas y nos invita a pensar bajo la garantía de la luz o bajo la amenaza de la ausencia de luz” (1969: 38 / 2008: 34). Pero en otros lugares como *El espacio literario*, sin desmentir en absoluto su rebasamiento de la mirada objetivadora, ya había propuesto un modo *otro* de mirar, que no deja de ser tanto el modo de mirar de Orfeo como el propio de la literatura, una mirada que

busca, desinteresada, la aparición de aquello que no se da sino, paradójicamente, como una ausencia:

Esta mirada desinteresada, sin futuro, como desde el seno de la muerte, por la que “todas las cosas tienen un aspecto más alejado y en cierto modo más verdadero”, es la mirada de la experiencia mística de Duino, pero también es la mirada del “arte” y es justo decir que la experiencia del artista es una experiencia extática y, por lo tanto, una experiencia de la muerte. Ver como es debido es esencialmente morir, es introducir en la visión esta inversión que es el éxtasis y que es la muerte. Esto no significa que todo se hunda en el vacío. Al contrario, las cosas se ofrecen entonces en la fecundidad inagotable del sentido que nuestra visión habitualmente ignora [...] (1955: 196-197 / 1992: 141).

Así pues, la mirada propia de Orfeo y del poeta no es aquella que busca ver a Eurídice como objeto, como leería en un primer momento Marion, sino aquella que busca siempre ver la Eurídice nocturna e invisible. La mirada propia del arte, en el seno de la *muer-te*, es una mirada desinteresada, que no se apropia de ningún objeto ni lo somete a la autoridad de su conocimiento, sino que preserva la distancia insuperable que le separa de lo desconocido, captando entonces lo que se da tal como se da de una manera más alejada pero en cierto modo más fiel a las cosas mismas. Esta mirada que se dirige a lo desconocido en tanto que desconocido responde, por lo tanto, si lo podemos llamar así, al particular proyecto fenomenológico del escritor francés. En cualquier caso, podríamos decir con Marion que, si el poeta (Orfeo) cede a la tentación de mirar a la Eurídice nocturna con la voluntad de extraer de ella una imagen diurna experimenta un fracaso profundo que no es sino el desvanecimiento de cualquier imagen aprehensible. En la experiencia de la poesía, de la literatura y del arte, pues, la mirada de aquel que se adentra en la noche se ve transformada de una manera u otra por el desvanecimiento inevitable de Eurídice. Esta mirada *otra*, que se encuentra cara a cara con lo inaprensible, no diverge tanto, quizá, del modo propio de mirar que

nace del giro de la fenomenología francesa contemporánea, antes mencionado, hacia lo inaparente.

La mirada *otra*, como la mirada de Orfeo, como la del escritor, es aquella que se desmarca de toda pretensión de objetividad, por su renuncia a la autoridad subjetiva y de todo poder de aprehensión de lo mirado, porque busca precisamente lo inaparente y lo inaprehensible. En esta búsqueda también han confluído, como hemos dicho, algunos fenomenólogos. El mismo Marion hace referencia al *fenómeno saturado* como “inmirable” [*irregardable*], como aquello que no se deja mirar: “El fenómeno saturado se da en tanto que resulta, según la modalidad, inmirable” (Marion, 2013: 351 / 2008: 350). Es muy importante subrayar la connotación de la palabra francesa *regarder*, que destaca implícitamente el aspecto aprehensivo de la mirada: mirar es, en cierto modo, capturar y guardar el objeto de la mirada (*regarder*). El verbo español *observar* (*ob-servar*, que procede de *servare*, *tener*, *guardar*) recoge mejor, sin duda, este aspecto de la mirada. En este sentido, para Marion, el *fenómeno saturado* no sólo se mostraría como *in-aparente*, sino también como *in-ob-servable*.

Por esta razón, Marion optará por distinguir entre *ver* [*voir*] y *mirar* [*regarder*], aceptando que hay fenómenos que se dan dejándose ver, pero que no aceptan la mirada. Mientras que en el *ver* resalta el *dejarse ver* del fenómeno ante la pasividad del sujeto, así como la iniciativa del fenómeno por aparecer o desaparecer, en la *mirada* se encuentran implicadas la actividad y el control que el sujeto realizaría sobre lo visto, proyectado como objeto *para* un *Yo* que lo conoce, y amoldado, por lo tanto, a las estructuras de la objetividad que postulan la posible reproducción de la experiencia:

Mirar [*regarder*] implica pues más u otra cosa que simplemente *ver*; [...] para mirar [*regarder*], se trata de poder mantener [*garder*] lo visible visto de una manera bajo el control del que mira, de ejercer ese control manteniendo lo visible en su visibilidad, tanto como sea posible, sin dejarle la iniciativa de aparecer (o de desaparecer), impidiéndole cualquier variación de intensidad que perturbaría su inscripción en el concepto y, sobre todo, conservándolo en la presencia permanente gracias a la postulación

de su reproductibilidad idéntica. Mirar el fenómeno no equivale pues a verlo, sino a transformarlo en un objeto visible siguiendo una fenomenicidad siempre pobre o corriente – visible en los límites del concepto, en la iniciativa del que está mirando, durante tanto tiempo como sea posible en la permanencia, es decir, visible conforme a la objetividad. [...] Así, la mirada ve, pero más originariamente posee y conserva-mantiene. [...] Determinar el fenómeno saturado como inmirable equivale a aceptar que se impone a la vista con un tal exceso de intuición que ya no puede reducirse a las condiciones de la experiencia (a la objetividad), así pues, al *Yo* que las fija (Marion, 2013: 352-353 / 2008: 350-351).

La mirada de Orfeo, como la mirada fenomenológica que se vuelve hacia lo inaparente, no podrá ser en ningún caso “observación” [*re-gard*] y, en este sentido, Blanchot también habría suscrito que la Eurídice nocturna es “inmirable” [*irregardable*]. Nadie podría acceder a ella mediante una mirada aprehensiva, sino mediante aquella otra mirada que evocábamos más arriba y que, teniendo en cuenta la reflexión que acabamos de hacer, en la forma blanchotiana de “mirada desinteresada” [*regard désintéressé*] (Blanchot, 1955: 196 / 1992: 141) puede ser releída si no ya como un oxímoron, al menos como la expresión paradójica de una mirada que se dirige a lo *impossible*. Toda mirada [*regard*] supone, en efecto, un interés, un control subjetivo, y un *ser* dado al objeto en su vinculación con el polo subjetivo que lo constituye [*inter-esse*]. Lo haya previsto así Blanchot o no, la mirada del poeta podría ser formulada en su obra manteniendo esta contradicción profunda, expresando la imposibilidad radical de esta experiencia límite: la mirada [*re-gard*] desinteresada efectúa de hecho en su acto una destitución de toda autoridad subjetiva que, en lugar de constituir el objeto visto, se somete mediante una sujeción pasiva a un acontecimiento que sólo puede considerarse desde el *des-interés* [*des-inter-esse*], en un sentido cercano al que también propone Levinas (1978: 84-86).

Conclusiones

En las distintas secciones de este estudio hemos mostrado las variaciones e inflexiones fundamentales de las relecturas del mito de Orfeo en la obra de Maurice Blanchot. Se trata, en efecto, de un motivo nuclear para el escritor francés a lo largo de su poliédrica producción crítica y literaria. Como hemos advertido al inicio, nos hemos ceñido a las referencias explícitas. Aunque existen otros pasajes que ciertamente podrían leerse como alusiones implícitas al mismo motivo, no los hemos considerado aquí porque excederían el ámbito de este trabajo.

Las primeras evocaciones del mito de Orfeo en la obra publicada de Blanchot se remontan tanto a su escritura crítica como literaria de los años '40. La interpretación crítica se consumaría en la década de los '50, sobre todo en *L'espace littéraire* [*El espacio literario*] (1955 / 1992), marcado por sus lecturas de Rilke y la huella de Heidegger. El punto álgido de la obra de Blanchot en este sentido sería el capítulo "La mirada de Orfeo" de este mismo libro, que en cierto modo articula el resto de las interpretaciones blanchotianas del mito. La imagen condensa allí los grandes temas de su pensamiento, significando la experiencia del espacio literario como expiación de la autoridad del escritor, fracaso de la obra y tensión hacia un punto intencional en el cual radica el impulso literario, pero que se sustrae sin embargo a la aprehensión. En su obra de ficción, el motivo seguiría presente mediante afinidades y evocaciones implícitas.

En *Le livre à venir* [*El libro por venir*] (1959 / 2005), por su parte, destaca la comparación del mito de Orfeo con el pasaje homérico de las Sirenas. Blanchot pone entonces el acento en la llamada de Eurídice desde el abismo, que da origen al canto. Ambos episodios podrían leerse como una tentativa de objetivar lo inaparente: Ulises por medio de la técnica, tapando las orejas de sus compañeros; Orfeo por medio de su mirada.

En *L'entretien infini* [*La conversación infinita*] (1969 / 2008) las interpretaciones adoptan un carácter más levinasiano: Eurídice se torna imagen de la alteridad y del infinito, ante el cual se puede responder desde la distancia del respeto o, por el contrario, desde

un acercamiento violento y apropiador. Resuenan en estas relecturas alguna imágenes y temas de la tradición judía que se entrelazan con la interpretación del mito. Blanchot distinguirá entre la mirada, que connota posesión y violencia apropiadora, y la palabra, que rebasa la representación y la significación en el canto. La primera entroncaría con la metafísica occidental, que ha privilegiado un conocimiento fundado en la luz y lo visible, mientras que la segunda podría enraizar en un judaísmo que antepone a los *ojos* corporales o intelectuales el *oído* y la escucha de la palabra. Aun así, para Blanchot, la palabra podría conducir, sin embargo, a una mirada *otra*, previa a la luz.

En *L'amitié [La amistad]* (1971 / 2007b), el escritor francés subraya que girarse, como Orfeo, es la pasión y la exigencia del pensamiento. Este girarse pretende alcanzar lo imposible transgrediendo la prohibición, y suscita la comparación con el personaje bíblico de la mujer de Lot. A pesar de que la transgresión y la experiencia del absurdo que esta convoca puedan remitir a la filosofía de Bataille, la propuesta de Blanchot admitiría, de nuevo, una lectura más cercana a Levinas, remarcando que el pensamiento está tensado por un imposible que no permite ser mirado u objetivado.

En el artículo “Ne te retourne pas” [“No te gires”] (1979), Blanchot seguirá ahondando en la prohibición que será transgredida, aludiendo de nuevo a la imagen de la mujer de Lot. En este texto el escritor francés describe también la imposibilidad de la lectura en la experiencia del escritor. Piensa entonces a partir del imperativo “noli me legere”, que evoca, en este caso, el motivo neotestamentario del “noli me tangere” y que sería releído también en *Après coup [Tiempo después]* (1983 / 2003).

El presente estudio se proponía, finalmente, ensayar una interpretación del mito en clave fenomenológica. Si la obra de Blanchot puede ser considerada un acceso excéntricamente fenomenológico a *las cosas literarias mismas*, como hemos sugerido, estas relecturas de Orfeo propician especialmente una interpretación del mito como imagen del encuentro de la fenomenología con sus regiones límite. Hemos podido poner en diálogo, en este sentido, la propuesta blanchotiana con algunas formulaciones explícitamente fenomenológicas de Jean-Luc Marion.

Si la mirada de Orfeo es pura pérdida, su palabra canta esta ausencia inaprehensible. A diferencia de Marion, Blanchot no parece oponer a la mirada (que encarna toda concepción *óptica* o *eidética* del conocimiento) un tipo de mirada *otra* sino más bien oponer la palabra a la mirada. Es la palabra la que marca esta ausencia profunda del desvanecimiento, la que va más allá de la contraposición visible-invisible. “Hablar no es ver”, sostendrá Blanchot en *La conversación infinita* (1969: 35-45 / 2008: 31-40). “El habla es guerra y locura ante la mirada” (1969: 40 / 2008: 35). Esta palabra no es la del concepto, sino la del habla y la de la escritura literaria, que revelan un espacio anterior a la lógica, a la estructura de la referencialidad lingüística y a la *presencia* propia de lo que Marion llamaría *régimen metafísico* (Marion, 2013: 11-16 / 2008: 40-43; Marion, 2015).

La palabra que brota de la experiencia imposible *pre-serva* sólo la distancia que marca la imposibilidad de una *ob-servación* y una reconducción de la Eurídice nocturna hacia la luz: “¿Habría un habla por donde las cosas fuesen dichas, sin, a partir del hecho de ese decir, llegar a la luz? / [...] Un habla de tal índole que hablar no fuese desvelar mediante la luz. [...] alcanzar un modo de «manifestación», pero que no fuese el del velamiento-desvelamiento” (Blanchot, 1969: 41 / 2008: 36-37). Como comenta J. de Gramont, remitiendo igualmente al capítulo de *La conversación infinita* que acabamos de citar, la palabra de Orfeo “no muestra las cosas, sino su disimulación, no hace visible a Eurídice, sino que debe consentir que ella se sustraiga, no puede traer la noche al pleno día —al contrario, es esta palabra la que devuelve las cosas y los seres a su invisibilidad y a su imposible manifestación— corazón ciego de los fenómenos” (2011: 141).

La mirada imposible se torna palabra. Como propone De Gramont, más allá de la confrontación visible-invisible, el corazón de los fenómenos sobrepasa tanto la metafísica como el enfoque fenomenológico, porque excede aquella experiencia que se fundaba en el aparecer como *presente* o como *visible*. La fidelidad a la riqueza de los fenómenos, que desborda las estructuras propias de la mirada que *ob-serva*, que debe obedecer a la pasividad impuesta por la experiencia imposible, exige un viraje de la perspectiva fenomenológica. ¿No es quizá este giro hacia lo inaparente análogo al que ha emprendido

la fenomenología francesa de la segunda mitad del siglo veinte? El acceso a la experiencia de la escritura, tal como lo ha descrito Blanchot, abre también una nueva (im-)posibilidad de la experiencia, la manifestación paradójica del corazón de una *ausencia*, *inaparente* e *inobservable*. Este es el punto profundamente oscuro del espacio literario, esta es la Eurídice que Orfeo persigue:

[...] y lejos de sus ojos, súbitamente, como el humo que se disipa en el aire impalpable, huyó al otro lado; se afanaba él inútilmente por apresar las sombras, y quería hablarle una y otra vez; ella no le vio más, y el barquero del Orco no le permitió rebasar la laguna que les separaba (Virgilio, *Geórgicas*, IV, vv. 499-503 / 1963: 190-191; traducción propia).

■ Referencias

- Adorno, Th. W. (2007). *Dialéctica de la Ilustración. Obra Completa 3*. Traducción de J. Chamorro Mielke. Akal.
- Bartra, A. (1982). *Diccionario de mitología*. Grijalbo.
- Blanchot, M. (1941). *Thomas l'obscur*. Gallimard.
- (1942). *Aminadab*. Gallimard.
- (1948a). *Le Très-Haut*. Gallimard.
- (1948b). *L'arrêt de mort*. Gallimard.
- (1950). *Thomas l'obscur. Nouvelle version*. Gallimard [(1982). *Thomas el Oscuro. Nueva versión*. Traducción de M. Arranz Lázaro. Pre-Textos].
- (1951). *Au moment voulu*. Gallimard.
- (1955). *L'espace littéraire*. Gallimard. [(1992). *El espacio literario*. Traducción de A. Poca: Paidós].
- (1959). *Le livre à venir*. Gallimard. [(2005). *El libro por venir*. Traducción de C. de Peretti y E. Velasco: Trotta].
- (1969). *L'entretien infini*. Gallimard. [(2008). *La conversación infinita*. Traducción de I. Herrera. Arena Libros].

- (1971). *L'amitié*. Gallimard. [(2007b). *La amistad*. Traducción (revisada) de J. A. Doval Liz. Trotta].
- (1983). *Après coup*, précédé par *Le ressassement éternel*. Gallimard. [(2003). *Tiempo después* precedido por *La eterna reiteración*. Traducción de R. Martínez Rando: Arena Libros].
- (2007a). *Chroniques littéraires du Journal des débats*. Gallimard.
- (2010a). Ne te retourne pas. *La condition critique. Articles 1945-1998*. Gallimard: 351-355.
- (2010b). Notre compagne clandestine. *La condition critique. Articles 1945-1998*. Gallimard: 357-367.
- Cabó Rodríguez, J. (2015). Maurice Blanchot y el judaísmo. *Comprendre. Revista catalana de filosofia*, 17(2): 43-64. <https://raco.cat/index.php/Comprendre/article/view/301137>.
- (2022). Escritura e intencionalidad en Maurice Blanchot. *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, 17: 25-44. <https://doi.org/10.17398/2340-4256.17.25>.
- (2023). Maurice Blanchot y la crítica literaria como realización excéntrica del proyecto fenomenológico. I. Respaldiza Salas, R. Grana y S. A. Flores Borjabad (coords.), *Nuevas investigaciones y perspectivas sobre literatura, cultura y pensamiento*. Dykinson: 301-317.
- Calderón de la Barca, P. (1999). *El Divino Orfeo. Auto sacramental*. Edición de J. E. Duarte. Universidad de Navarra-Reichenberger.
- De Gramont, J. (2011). *Blanchot et la phénoménologie. L'effacement, l'événement*. Corlevour.
- Delay, S. (2019). *Phenomenology in France. A philosophical and theological introduction*. Routledge.
- Foucault, M. (1986). *La pensée du dehors*. Fata Morgana. [(1993). *El pensamiento del afuera*. Traducción de M. Arranz. Pre-Textos].
- Gregorio Avilés, J. (1995). *La voz de su misterio: sobre filosofía y literatura en Maurice Blanchot*. Centro de Estudios Teológicos Pastorales San Fulgencio.
- Hart, K. (2004). *The Dark Gaze. Maurice Blanchot and the Sacred*. The University of Chicago Press.
- Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo*. Traducción de J. Gaos. Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. Traducción de A. Zirió. Fondo de Cultura Económica.
- Inverso, H. (2019). *Fenomenología de lo inaparente*. Prometeo.

- Levinas, E. (1961). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Martinus Nijhoff.
- (1975). *Sur Maurice Blanchot*. Fata Morgana. [(2000). *Sobre Maurice Blanchot*. Traducción de J. M. Cuesta Abad: Trotta].
- (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Martinus Nijhoff.
- Marion, J.-L. (1986). *Prolégomènes à la charité*. Éditions de la Différence. [(1993). *Prolegómenos a la Caridad*. Traducción de C. Díaz. Caparrós].
- (2013). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. PUF. [(2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Traducción de J. Bassas Vila. Síntesis].
- (2015). *Doubler la métaphysique*. Ph. Capelle-Dumont, J. Greisch, R. Kearney, J.-L. Marion, A. Speer, D. Tracy, *Métaphysique et christianisme*. PUF: 167-186.
- Martin, R. (dir.) (2004). *Diccionario de mitología clásica*. Espasa.
- Pinat, E. (2014). *Les deux morts de Maurice Blanchot. Une phénoménologie*. Zeta Books.
- Ramon, D. (2005). *Orfeu. La construcció d'un personatge mític* (Tesis de doctorado). Universitat Autònoma de Barcelona.
- Rilke, R. M. (1987). *Elegías de Duino. Los Sonetos a Orfeo*. Edición de E. Barjau. Cátedra.
- Virgili Maró, P. (1963). *Geòrgiques*. Fundació Bernat Metge.
- Zarader, M. (2001). *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*. Verdier.

Ge-Stell, das Man y neoliberalismo. Críticas a la democracia capitalista desde el pensamiento heideggeriano

Ge-Stell, das Man and Neoliberalism. Critiques of Capitalist Democracy from Heideggerian Thought

Fernando Gilabert Bello
Universidad de Sevilla, España
fgilabert@us.es
<https://orcid.org/0000-0002-7503-3654>

DOI:

doi.org/10.23924/oiv.15i35.633

Fecha de recepción: 28/05/2023 • Fecha de aceptación: 23/02/2024

Resumen

Nuestro objetivo es presentar una crítica a la sociedad contemporánea a partir de una lectura de la obra de Heidegger, buscando elucidar algunos supuestos establecidos en las democracias occidentales conforme a un modelo económico capitalista, tal y como presentan su hegemonía. Desde Heidegger, términos como *Ge-Stell* y *das Man* han de ser revisados nuevamente para exponer su desarrollo en el mundo actual, mostrando cómo están inmersos dentro de las estructuras del sistema político y económico del neoliberalismo.

Palabras clave

Das Man; democracia, *Ge-Stell*; Heidegger; neoliberalismo.

Abstract

The aim of this study is to present a critique of contemporary society's structures based on a reading of Heidegger's work, seeking to elucidate some assumptions established in Western democracies according to a capitalist economic model, as they present their hegemony. Since Heidegger, terms such as *Ge-Stell* and *das Man* have to be revisited again to expose their development in today's world, showing how they are immersed within the structures of the political and economic system of neoliberalism.

Keywords

Das Man; Democracy, *Ge-Stell*; Heidegger; Neoliberalism.

Introducción

Desde que Martin Heidegger anuncia, en su carta abierta de 1946 a Jean Beaufret, que existe la posibilidad de un diálogo de su filosofía con la de Marx (2004a: 340), muchos autores tratan de llevar a cabo una unificación del pensamiento de ambos. La mayoría de estos autores persiguen esta convergencia a partir de la crítica a la técnica y al espectro alienante que sobrevuela la contemporaneidad desde la modernidad tecnocientífica. Tal es el caso, por ejemplo, de Herbert Marcuse (1991), quien recoge la crítica al mundo capitalista de la sociedad industrial que lleva a cabo Heidegger, para profetizar el advenimiento de la sociedad sin clases marxista debido al estancamiento de la dinámica histórica en que se cae conjuntamente al nihilismo. Caso similar es el de Gianni Vattimo (Vattimo & Zabala, 2011: 5), quien traza dos caminos paralelos, la hermenéutica y el comunismo, cuyo nexo puede concluir en una ética edificante para los tecnificados tiempos postmodernos, al cumplir Heidegger la premisa de Marx de no describir el mundo, sino transformarlo, que, para Vattimo, es igual que interpretarlo.

Los autores que tratan de aunar el pensamiento de Heidegger y el de Marx elaboran una crítica a la cultura del capitalismo, pero sobre ellos, o sobre la lectura que de ellos se hace, prevalece el prejuicio de la adhesión de Heidegger al nazismo, aun tratando, con mayor o menor fortuna, de librarlo del espectro filofascista que rodea su filosofía (Lacoue-Labarthe, 1987; Xolocotzi, 2013), la cual está guiada por la pregunta por el sentido del ser y por la crítica implícita al mundo moderno. Aun cuando sea la intención de este trabajo elaborar a partir de lo señalado por Heidegger un examen propio al espíritu del capitalismo, no puede dejarse de reconocer la deuda con aquellos autores al proporcionar un precedente para unas investigaciones críticas sobre lo que Heidegger plantea acerca de la Modernidad.

Porque las críticas que Heidegger hace a la Modernidad pueden ser extrapoladas a una crítica del capitalismo. No obstante, el capitalismo es uno de los heraldos del modelo moderno, por lo que los análisis de términos como *das Man* o *Ge-Stell*,¹ que Heidegger labra a lo largo de su camino de pensamiento, inciden en una revisión del paradigma capitalista que prevalece en los sistemas democráticos occidentales, si bien con matices que lo diferencian de los postulados de la teoría económica pura formulada por Adam Smith en 1776 (1981). Siendo esto el asiento de la propuesta aquí presentada es pertinente actualizar el juicio de Heidegger sobre el capitalismo más de cuatro décadas después de la muerte del filósofo, pues, aunque el capital ahora parece que sólo puede ser comprendido desde una perspectiva global y no local, remite a los mismos fundamentos de hace un siglo, de la época de Heidegger. Es una nueva escena tras la que están los mismos principios, aunque representados de una manera distinta.

Detrás de las escena contemporánea

La escena actual es distinta a la que vive Heidegger. El contexto central en que desarrolla sus planteamientos filosóficos es en el sudoeste de Alemania entre las dos Guerras Mundiales, lo que en la historia

¹ Es necesaria una aclaración de porqué se menciona *Ge-Stell* en el presente trabajo bajo esta forma. La forma que emplea Heidegger es la de *Gestell*, traducido literalmente como “marco”, “estructura”, “armazón” o “dispositivo” (Heidegger, 2000a: 20). Pero aquí se quiere remarcar el carácter filológico de dicho término. El guion separa el prefijo *Ge* de *Stell*, que se puede suponer como una forma abreviada del verbo *Stellen* (poner, situar, colocar) o del sustantivo *Stellung* (posición). Evidentemente no hay ninguna forma conjugada de dicho verbo que sea esa abreviación. El prefijo *Ge* indica en los verbos regulares alemanes el participio perfecto conjuntamente a la tercera persona del singular de indicativo, de tal modo que, en el caso del citado verbo *Stellen*, sería *Gestellt* (puesto, situado, colocado). También en los sustantivos indica el sentido de reunión, el carácter aglutinante, como el conjunto de cosas parecidas. El juego de palabras al que remite la introducción del guion señala ese carácter situado o puesto de antemano de la estructura que es la *Ge-Stell*, remarcando con el guion precisamente ese estar de antemano, ese ya encontrarnos en la *Ge-Stell*. Por supuesto, todo esto es una especulación hecha para la conveniencia de las reflexiones aquí expresadas, no queriendo entrar en un terreno, el filológico, que nada tiene que ver con las mismas. Puede consultarse la traducción de *Gestell*, así como las conjugaciones del verbo *Stellen* en cualquier diccionario de uso del alemán. Aquí se emplea el de Th. Schoen y T. Noeli (1966), así como el alemán de los Hermanos Grimm (2018).

germana se conoce como la República de Weimar, un sistema político que la mayoría de alemanes de la época, independientemente del lugar al que se adhieren en el espectro político, consideran una imposición de los vencedores en el Tratado de Versalles (el armisticio que puso fin a la Gran Guerra), junto a las exigencias de desarme, el asumir toda la responsabilidad y el pago de las indemnizaciones de la guerra (Fulbrook, 2009). Pero esta época severa en lo económico y lo social, donde aún coleean los horrores de la guerra, propicia una reflexión sobre el ser humano y su papel en el mundo, coincidiendo con la zozobra de la razón moderna. En los años de Weimar se impone en el pensamiento, el arte y la cultura un discurso metafísico-poético sobre el caos, y surge la expectativa de un posible renacimiento desde la decadencia en que está sumergido el pueblo alemán (Steiner, 1991: 8). Los teóricos del renacer llevan consigo un especial énfasis político frente a la disolución del Estado por parte de partidos políticos y sindicatos, a partir de la idea de una aristocracia espiritual que debe guiar a la nación pedagógicamente (Rossi, 2017: 149), lo que supone ser el caldo de cultivo para el *Völkische Bewegung*, un movimiento político-cultural con carácter a la vez revolucionario y conservador, que aboga por una nueva cosmovisión nacional y que, a pesar de no tener éxito político, allana el camino para el postrero auge del nazismo (Bourdieu, 1988: 15-50).

La Alemania de entreguerras está marcada por la demanda de la reflexión acerca de la situación de crisis tras el trauma de la I Guerra Mundial. Ello se refleja en los discursos de toda una generación de intelectuales *völkisch* sobre la era de masas y la técnica, la fascinación por la guerra y la muerte y la rebelión contra el poder y la burguesía (Bourdieu, 1988: 15). Este grupo lo compone en su mayoría un proletariado universitario que toma en algunos casos posiciones conservadoras, nacionalistas y xenófobas, pero en otros casos deriva en una izquierda radical. El nexo entre ambos bandos es que los dos presentan una matriz ideológica común que engendra una visión del mundo basada en oposiciones (Bourdieu, 1988: 32) y consideran la crisis como un símbolo de la decadencia de la civilización occidental (Spengler, 1980). Frente a esta decadencia se indaga un nuevo modelo que sólo toma forma tras la II Guerra Mundial en la figura

del emboscado de Jünger, quien busca en el bosque una concepción auténticamente alemana de la libertad más allá de la burguesía ilustrada (1980).

Heidegger tiene acuerdos y desacuerdos con algunos de estos autores, como Carl Schmitt (Safranski, 1994: 201) o Ernst Jünger (Safranski, 1994: 256). Porque, pese a su originalidad, sus propuestas no pueden entenderse separadas de su contexto histórico (Steiner, 1991: 12). El porqué de esta influencia en Heidegger está en la misma concepción que de la filosofía tiene el pensador: su planteamiento formal en torno al ser y al ente parte de la pregunta por lo fáctico en la vida cotidiana (Xolocotzi, 2004: 14). Esa facticidad cotidiana implica asumir el espíritu de la época. Heidegger es un pensador de su tiempo y su época y los hechos vividos en Alemania en la primera mitad del siglo XX condicionan su pensamiento. Heidegger también participa de ese espíritu fascinado por la posibilidad de un renacer (Bourdieu, 1988).

Ahora bien, la escena hoy es distinta de la de Heidegger, a pesar de formar parte de la misma época moderna. Es un paso más, una fase superior al espíritu de esa Alemania de entreguerras. Pero el ser un paso más implica que el camino recorrido es en gran parte el mismo, salvo este último paso de casi un siglo, por lo que aún hay muchos puntos de encuentro entre la época de Heidegger y la contemporaneidad. La historia avanza y no deja nunca a ninguno de sus elementos al borde del camino, sino que se reinventa y seculariza, toma otras formas, pero lo que subyace es lo mismo. La época presente tiene el mismo espíritu de la República de Weimar en la que Heidegger redacta *Sein und Zeit*. La crítica heideggeriana vale para hoy y con las herramientas filosóficas de su legado es posible elaborar un pensar acorde al mundo contemporáneo.

En el contexto histórico de la Europa de entreguerras se esboza el mundo de hoy, abriendo el terreno para las nuevas formas que toma el capitalismo (Villacañas & Maiso, 2020). Ello es consecuencia de un clima social en el que impera la inestabilidad, siendo un paso más en la decadencia. Hoy se produce un retorno a Weimar porque la contemporaneidad allí esboza su modelo, asentándose sobre las mismas bases de insatisfacción para la mayoría de la ciudadanía. La

diferencia central es que en Weimar el malestar se reduce al pueblo alemán, pero ahora Weimar es global, al erigirse como modelo mundial, siguiendo a Heidegger, al haberse extrapolado a todas las áreas el abandono del ser en favor del ente, lo cual es una consecuencia que hay que afrontar, puesto que es intrínseco a la singladura humana en el mundo (Heidegger 2006: 4; 2004a: 345). Así, cada vez, surgen al hilo de la Modernidad pequeñas adiciones y cambios, pero con consecuencias desmesuradas, siendo las más evidentes las relacionadas con la economía a partir de la doctrina imperante del neoliberalismo.

La sociedad tardomoderna

El mundo contemporáneo es el de la sociedad tardomoderna. Aunque ya casi pasa la cuarta parte de este siglo XXI, seguimos en el comienzo de un nuevo milenio, y, por ende, se sigue escuchando la tónica de estar en los albores de una nueva época: Se escucha hablar de una vida en tiempos convulsos, fruto de una crisis de valores e instituciones que se ha agudizado por la situación pandémica, por lo que se apela a la necesidad de cambio, bien como una regeneración, bien como dar un paso más hacia adelante. Toda transformación de la sociedad moderna es acompañada de algún tipo de crisis en los que se reclama un cambio (Bilbeny, 1997). Pero es que la contemporaneidad está en permanente cambio y cada vez es más “cambiante” y menos estable, más “ávida de novedades” (Heidegger, 2006: 170), y, por ello, no es posible tener una concepción unívoca y unidireccional del mundo y de la sociedad como trata de establecer la tradición.

La época de Heidegger es distinta a la presente pero comparte el guion: no es un salto temporal tan grande, apenas un siglo, pero hay tantos cambios que puede decirse que es totalmente diferente. Muchas de las preocupaciones heideggerianas se acentúan y evolucionan a lo largo de este siglo, pero sus apreciaciones siguen valiendo: la crítica a la técnica como dominio de la naturaleza (Heidegger, 2000a: 9-40), el no pensar de la ciencia (Heidegger, 2017: 11) o la caída inevitable en el nihilismo como movimiento fundamental de la

historia de Occidente (Heidegger, 2007: 194), son ejemplos de los que tomar nota para apuntalar la contemporaneidad. Pero a diferencia de la época de Heidegger, una Alemania provinciana de entreguerras, la actualidad engloba una multiplicidad, porque remite no a un τόπος único, sino a la múltiple escena global, a la que se acude, no por la ambición de abarcarlo todo, sino por la necesidad que supone el saber que el despliegue técnico ha propiciado que el mundo, antaño vasto e inabarcable, sea ahora más pequeño, dando la imagen de que todo está más a la mano y permitiendo situarse en múltiples lugares a la vez, pero en un mismo mundo en la medida en que hay una dinámica que las interrelaciona, de modo que lo que ocurre en cada uno de esos lugares repercute en los otros, haciéndolos interdependientes, tanto económica, como social y culturalmente.

Es evidente que cada escena tiene una serie de particularidades que pueden contrastar con la interrelación atribuida al mundo global, pero esas singularidades son fagocitadas por una maquinaria que exporta la cosmovisión de cada una a las otras, originando un entramado sistemático que anula el aislamiento de las distinciones y las incluye en la globalidad, identificado a la postre con una hegemonía occidental donde se impone un orden técnico y liberal, un imperio del bien al que se opone todo aquello que no está sometido a la reconciliación total (Baudrillard, 2015). La máquina global responde y actúa conforme a un sistema ulterior a todo: la *Ge-Stell*, que en este estudio se trata de poner en conexión con el capitalismo, la teoría económica que predomina en el mundo globalizado. Pero hay que entender cómo se imbrican ambos en el mundo moderno.

La sociedad moderna lleva consigo implícito que nada hay más moderno que la propia modernidad, al hacer referencia a un periodo histórico vinculado al hoy, al ahora, a la vez que a una corriente de pensamiento y una actitud. De ahí la dificultad de conceptualizar a la modernidad con exactitud y señalar su origen (Löwith, 1984: 103). Pero sí puede señalarse que como característica general tiene la conciencia de ser diferente respecto de lo antiguo, suprimiendo los límites impuestos por los valores de la voluntad humana, lo cual desemboca en un nihilismo que impide a las masas orientarse, cayendo finalmente en la banalización (Wolin, 2001:73-74). Se libera el

deseo reprimido de la masa, pero la tan ansiada libertad, que al fin parece estar a la mano, se escapa a su control.

La crítica de Heidegger a la sociedad moderna sobrepasa la mera crítica desde el punto de la filosofía de la cultura, que analiza los fenómenos y los reduce a meras expresiones de secularización y alienación, o lo que es lo mismo, apostando por una trascendencia de índole negativa que está más allá de los fenómenos mismos (Adorno, 2003). Heidegger, más bien, tiene como foco el análisis del fenómeno mismo de la sociedad moderna y la deriva histórica en que surge. Ese fenómeno presenta una serie de elementos clave: la democracia, la *Ge-Stell* y el liberalismo económico.

La democracia contemporánea

La forma política por excelencia que rige la mayoría de las sociedades hoy es la democracia. Con ella se designa un sistema político electoralista y de partidos. Aquí se va a denominar en lo siguiente a esa estructura política con el nombre de tardoparlamentarismo, a fin de contraponer el sentido político de esta democracia contemporánea al albergado por la democracia ateniense: la democracia de la ciudad consagrada a la diosa de la sabiduría parte de una reflexión filosófica de la política, a diferencia de un periodo pre-racional aún más primigenio, donde los héroes míticos fundan la ciudad y su estirpe continúa gobernándola.² En la antigua Atenas comienza a cuestionarse la política, que, como se sabe comúnmente, proviene etimológicamente de πόλις, la ciudad-estado, el lugar donde se convive.³

2 Casi todas las culturas primigenias tienen un mito fundacional de este estilo. Un ejemplo de la antigua Grecia sería Prometeo, quien trae la civilización juntamente con el fuego, teniendo incluso un monumento en la Academia de Platón (Pausanias, I, 30-32). En la tragedia de Esquilo *Prometeo encadenado* se enumeran los beneficios que enseñó a la humanidad (vv. 440-510) (Grimal, 1981: 455).

3 La concepción vulgar expone que "política" proviene del término griego πόλις al remitir a la vida en sociedad y su forma de organizarla. Pero otros autores remiten a una doble raíz etimológica: no sólo πόλις, la ciudad-estado, sino también πόλεμος, el conflicto que se da en las relaciones de unos con otros en un estado natural y que la política canaliza y trata de mitigar (Mouffe, 1993: 14).

Este cuestionamiento parte, por un lado, de Sócrates, quien busca compatibilizar verdad y justicia (Badillo-O'Farrell, 1998: 17-18), y, por otro, de los sofistas, maestros de retórica que enseñan a los gobernantes a desenvolverse en asuntos públicos (Copleston, 2003: 103). Pero el sentido con que se dota a las democracias modernas no parte de un cuestionamiento, sino de una tradición.

La tradición parte, sin embargo, de un ideal de gobierno totalmente antidemocrático: la aristocracia defendida por Platón pero radicalizada con posterioridad. Mientras que para Platón el gobernante ideal es el filósofo, que rige la comunidad al ser quien comprende las ideas transcendentales y su reflejo en el mundo inmanente, de modo que media entre dos mundos (*Rep.* 473d), al surgir el Imperio Romano, es la voluntad misma del gobernante quien va pareja con las ideas (Dion Casio, *Rom.* XLIII, 28). Esta concepción aristocrática radicalizada la hereda el Medioevo al hacer del rey el representante de lo divino, que luego deriva en el ente político moderno por autonomía: el Estado (Krabbe, 1969: 75).

El Estado es aquello que da legitimidad al soberano en las comunidades modernas (Schmitt, 2004: 39). El Estado no es la *πόλις*, ni algo homólogo y/o comparable. A partir de la función legitimadora del Estado, la monarquía absoluta de origen divino da paso a un sistema donde ya no es uno solo quien impone su voluntad, sino que el Estado es regido por el conjunto de miembros de una sociedad que pueden ejercer su voluntad política a través de un sistema establecido polémicamente como parlamentario (Schmitt, 1996: 32). El logro político de la modernidad que se reconoce es el sistema democrático, que aquí se denomina parlamentarismo para diferenciarlo etimológicamente, como se señala, de la democracia griega.

“Democracia” suele traducirse, a partir de sus raíces, de palabras griegas como “gobierno del pueblo” (DRAE, 2014). Pero el sistema parlamentario contemporáneo no está forjado en el pueblo, sino en la sociedad. El parlamentarismo moderno comienza en la Edad Media, pero se engrandece en el Barroco, con la rebelión de Cromwell en Inglaterra (Macinnes, 2005). En el parlamentarismo, el poder emana de un parlamento o unas cortes que establecen la legislación de un Estado y cuyos miembros son elegidos por los integrantes de

dicho Estado que están capacitados para ejercer su voluntad política. Sin embargo, existe en los parlamentarismos modernos la figura del jefe de Estado, que, aunque está supeditado al parlamento, no deja de ser una figura monárquica. Mediante los éxitos y fracasos de las revoluciones del siglo XIX, el sistema parlamentario se asienta prácticamente en todo Occidente, perviviendo hasta hoy, con la imagen de una separación de poderes que limita la actuación política para evitar que el poder se concentre en el poder ejecutivo y dando plenas garantías democráticas (Montesquieu, 1979: 112).

Pero el sistema asentado, que denominamos tardoparlamentarismo conforme a la evolución que ha presentado desde el origen que se cita, encierra una trampa. Podemos definir el proceso por el que se llega a él como un empoderamiento político de la ciudadanía, pareciendo que es el pueblo quien, mediante revoluciones y luchas sociales, adquiere poder paulatinamente y asienta las bases para una democratización de la sociedad (Velasco-Mesa, 2015: 70). Sin embargo, el sistema democrático actual parte de un electoralismo basado en partidos, los cuales presentan una entidad propia y una serie de tendencias políticas determinadas, y que son respaldados por otros elementos de la sociedad que no son políticos, como la economía o la moral, con lo que la soberanía democrática del Estado queda en entredicho, al no haber una elección de los representantes de entre la ciudadanía, sino de entre los partidos. Por ello, ese sistema político denominado tardoparlamentarismo no tiene el sentido de una democracia real, a pesar de ser el gran logro de la modernidad política.

En la contemporaneidad rige esa forma política denominada tardoparlamentarismo, el sucedáneo democrático imperante. En el fondo, es un movimiento político de masas, como el totalitarismo al que Heidegger se adhiere. El totalitarismo cae, se produce la vuelta a una democracia siguiendo el modelo de Weimar, que se hace fuerte, pero que alberga siempre el peligro de caer de nuevo en un sistema totalitario. El tardoparlamentarismo es una máquina fagocitadora que no tiene escrúpulos en devorarse a sí misma, corriendo incluso el riesgo de estar en permanente disolución, a fin de abarcar todos los estratos de la vida y regularlos mediante la ley.

Lo terrible del tardoparlamentarismo se oculta tras la máscara de la sociedad de derechos civiles, no teniéndose en cuenta a los individuos que generan la comunidad, sino que el Estado, como entidad jurídica regidora y organizativa, está en un plano muy distinto a ellos. La legitimidad del Estado radica en la ley, la cual no es algo natural, sino que radica en la soberanía, que en el caso del tardoparlamentarismo es aparentemente ejercida por el conjunto de los individuos que integran la sociedad. El sistema legislativo del tardoparlamentarismo, sin embargo, es una maquinaria perfecta en la que todo funciona bajo la legislación, constituyendo la jurisprudencia sus engranajes (Kelsen, 1966). Pero en esa maquinaria perfecta no hay vía de escape para la soberanía ni el empoderamiento ciudadano, con lo cual no hay una posibilidad real de constituir un sistema de derechos civiles. Ese estado-máquina tiene un reflejo en los planteamientos de Heidegger bajo la forma de *das Man* (Adrián Escudero, 2009: 127). Éste es uno de los conceptos más inquietantes del léxico heideggeriano y hace referencia a los otros en el modo en que se encuentran en la cotidianidad media, y cómo esos otros dominan la existencia en el convivir cotidiano. No es un sujeto universal ni nada parecido, ni algo que mueve los hilos por encima de los individuos, sino que es un existencialista que supone la mismidad que debe llegar a encontrarse.

El segundo de los existencialistas desplegados en *Sein und Zeit* alude a la convivencia con los demás, al ser-con-otros (*Mit-einander-sein*) (Heidegger, 2006: 118). Siempre se comparte la existencia con otros semejantes en un mundo común, porque el mero hecho de existir ya implica una referencia a los otros, incluso cuando no hay nadie (Heidegger, 1993: 163-164). Esos otros configuran la existencia propia porque nadie es él mismo en la cotidianidad (Heidegger, 1993: 164), sino que, más bien, se asume inmediata y regularmente el modo de comportarse de los otros (Adrián Escudero, 2016: 239). A estos otros no se les elige, sino que son consecuencia de estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) (Heidegger, 2006: 52), porque el mundo está poblado por una pluralidad de existencias individuales. Pero al tomar esa forma plural, también toma la forma de la impersonalidad. Por *das Man* no se entiende ni éste ni aquél, no es uno mismo,

ni alguno, ni la suma de todos, sino es nadie y todos a la vez, una inmersión en los otros de forma impersonal, es el modo de ser de los otros (Heidegger, 2006: 126). A esos otros se les contempla, no desde una teorización acerca de la intersubjetividad, sino desde la propia facticidad de la existencia. La facticidad del mundo y la sociedad es vivenciada en la coexistencia y esa trama común constituye el tema central de la vida comunitaria. La comunidad marca la pauta del ser-arrojado al mundo, al dotar de reglas para la convivencia, costumbres, valores, cosmovisiones e idioma, dotando de identidad, bien de modo individual, al designar el rol de cada uno en el grupo, bien de modo colectivo, al señalar a cada cual en función de los intereses comunes con otros.

Esto significa que unos están sujetos a otros en el convivir cotidiano (Heidegger, 2006: 126-127). La cotidianidad sumerge a cada individuo de la comunidad en la vida con los otros, formando cada uno también parte de esos otros y reforzando su poder. La existencia propia se disuelve en el modo de ser de los otros hasta el punto de que éstos desaparecen en cuanto distinguibles y explícitos: por eso es todos y nadie en concreto a la vez, lo que, en cierto modo, alivia la existencia cotidiana al no tener que interrogar todo de continuo. Pero ese alivio alimenta el dominio y la impersonalidad del “nadie”, a quien toda existencia se ha entregado ya siempre en su coexistir con los demás (Heidegger, 2006: 128). Ese dominio inadvertido de los otros sobre uno mismo es el modo de ser impropio de la existencia respecto de los demás tal y como es presentada en la vida cotidiana.

En *Sein und Zeit* se superponen los planos modales del ser impropio y del ser propio. La primera sección de la primera parte está dedicada a la impropiedad y se expone el contenido óntico de la existencia. La segunda sección, dedicada al modo de ser propio, es una elucidación ontológica de la primera. La exposición que Heidegger hace del ser-con (*Mit-sein*) pareciera indicar una inclinación de la balanza existencial hacia el modo de ser impropio de la existencia, debiendo haber un correlato para el *das Man* en la segunda sección, pero no lo hay, siendo ésta una de las aporías fundamentales de esta obra. Heidegger insiste en el carácter ontológico del *das Man*: lo hace al señalar que es un existenciario (Heidegger, 2004b: 113), y

al hacerlo superpone los planos óntico y ontológico. Si la política, como modo de regir la comunidad, se vincula al ser-con, alberga su fundamento último en una ontología fundamental, algo a todas luces obvio, porque toda ontología regional (como lo sería la política), se asienta en dicha ontología fundamental, pero el problema radica en que al hacer esto, Heidegger supone que la fenomenología del ser-con cotidiano no es derivada, sino un capítulo de pleno derecho que reposa sobre la dimensión existencial (Lythgoe & Rossi, 2016: 122).

En la vida cotidiana se está de modo impropio y esta impropiedad define el carácter primario de la existencia. Esta impropiedad encubre realmente a las sociedades modernas, cuya vida política se hace pública mediante una charlatanería sobre los demás (Heidegger, 1993: 164). Si la existencia es siempre una coexistencia impropia, desde su mismo origen, la política posee un componente que lleva a un dejarse arrastrar que guía de antemano el destino existencial (Heidegger, 2006: 384). La política siempre se interpreta como la esfera de lo público, como una publicidad que regula primeramente toda interpretación de la existencia (Heidegger, 2006: 127) y del trato con los otros en la comunidad. Este carácter público es el predominio de la vida cotidiana, mientras que la esfera de la intimidad, de lo privado, tiene el matiz singularizador que, a todas luces, presenta el modo de ser propio. Pero la cotidianidad se presenta como una huida del sí mismo que revela la propiedad, al buscar refugio en una vida pública donde no hay que tomar decisiones acerca de sí mismo, sólo en asuntos respecto a los otros, a todos y nadie a la vez.

La coexistencia con esos otros que son todos y nadie a la vez es regida por la política, en el caso de las sociedades contemporáneas, bajo la forma del tardoparlamentarismo. La democracia tardoparlamentaria presenta la paradoja de que el poder reside en la ciudadanía mediante la representación, pero a la vez rompe con el concepto mismo de democracia, donde el propio colectivo se da a sí mismo una legislación. Darse a sí mismo una legislación implica reconocerse uno mismo desde la propia singularidad: implica una toma de decisiones sobre los asuntos públicos que trascienden la esfera de la intimidad y que se hace precisamente sobre aquello hacia donde se

huye, para evitar tomar decisiones íntimas o, al menos, evitar pensar mucho en ellas. Si las decisiones de la comunidad están mediatizadas por la impropiedad reinante como *das Man* y los individuos que han de actuar democráticamente están en esa situación dispersa en lugar de ejercer su derecho al poder conforme a la toma de decisiones, la democracia fracasa, pues no es el ciudadano quien se sirve de ella, sino un ente impersonal vinculado al “se” reflexivo: se vota, se elige a tal o cual candidato.

Que Heidegger no es muy amigo de la democracia es un lugar común: en las pocas veces que alude a ella se indica que no la considera un medio fiable para alcanzar una relación satisfactoria con la técnica (Heidegger, 2000b: 652-683). Estas apreciaciones sobre la democracia tienen cierto sabor platónico y aristotélico,⁴ al considerarla también un modelo de gobierno desvirtuado, reflejo de la impropiedad que domina las vidas ciudadanas, de modo que terminan irrumpiendo las masas en el gobierno y, con ello, el nihilismo, porque el ciudadano medio cae en el anonimato, no es nadie, y se convierte así la democracia tardoparlamentaria en una consumación del nihilismo en política.

Para que una democracia supere el estado de impropiedad tendría que pasar el filtro de una comunidad “propia”, pero la vida en común siempre se halla como *das Man*. Esa subordinación política al anonimato cotidiano surge de la forma misma del tardoparlamentarismo: sigue imperando una lógica totalitaria que antes se encarnaba

4 Las críticas de Platón a la democracia son por todos bien conocidas: que cualquiera pueda tomar decisiones no significa que las sepa tomar, siendo necesaria la virtud para el buen gobierno, de igual modo que no se deja que el navío surque las aguas bajo navegantes inexpertos (*Carta VII*, 324b - 326b). Por ello, surgen en los gobiernos democráticos una serie de demagogos que controlan la opinión pública y arrastran a los ciudadanos a tomar decisiones conforme a los intereses de una minoría oligárquica (*Rep*, 557a y ss.). Mientras tanto, para Aristóteles, la democracia es la forma degenerada de la República, el gobierno de todos. Dicha degeneración es producida al salvaguardar sólo los intereses de un cierto sector de la población, que en el caso de la democracia se legitima mediante el número (la masa). Ahora bien, estos sistemas nunca se dan de forma pura, sino que siempre están entremezclándose, de modo que la masa siempre está sirviendo a intereses que van más allá de lo meramente numeroso, confundándose con intereses aristocráticos y oligárquicos, como en el gobierno lacedemonio (Aristóteles, *Pol.*, I, 9 1294b). En ambos casos, la democracia toma prestadas las vestiduras de la oligarquía. Algo parecido sucede con la democracia neoliberal.

en un príncipe nombrado por derecho divino, pero ahora, en lugar de ese *princeps*, hay un espacio vacío, perdiéndose la unidad sustancial de la sociedad, al escindirse las instancias del poder, del saber y de la ley sin la garantía de fundamentos, aunque ilusorios, que daba el derecho divino. De este modo es más fácil que la democracia derive en un totalitarismo que intente restablecer la unidad que la democracia divide a partir de reimponer un centro absoluto. Pero también está el peligro de encontrar la falta de un referente para restaurar la unidad, una referencia común (Laclau & Mouffe, 1985: 171).

Ge-Stell

El sistema denominado tardoparlamentarismo implica un indicador que va marcando el guion de lo que ocurre: el neoliberalismo, como doctrina económica imperante, es ese guion, y la *Ge-Stell*, como estructura en la que se sustenta la modernidad, es aquello que marca el guion.⁵ Ambas cosas no son lo mismo, pero se dan conjuntamente, no se dan el uno sin el otro. Es necesario indagar hasta qué punto uno forma parte del otro o si son dos entidades independientes que se dan conjuntamente como un fenómeno unitario. A primera vista, siguiendo el modo en que son tratados en la investigación y en que son formulados, parecen no tener nada que ver, por lo que son examinados como dos fenómenos aislados entre tantos otros.

Ge-Stell es un término al que Heidegger alude por vez primera de forma pública en 1953, en *Die Frage nach der Technik* (Heidegger, 2000a: 20). Del neoliberalismo, como doctrina económica, Heidegger no se ocupa, puesto que irrumpe en la economía a finales de los años setenta del siglo pasado, con las tesis de Friedman y Hayek, quienes, aunque contemporáneos a Heidegger,⁶ sus ideas no tienen

5 Es necesario aclarar también que la metáfora empleada sólo implica un trasfondo ordenador que se ha impuesto inconscientemente por la lógica de los tiempos sin cuestionar. Pero esta manera de regirlo siempre pueden ser cambiadas.

6 Hayek da clases de economía en la Universidad de Friburgo de 1962 a 1969, año en que se jubila y retorna a su Austria natal, pero desde entonces y hasta que la muerte le sobreviene, precisamente en Friburgo en 1992, está en estrecho contacto con la ciudad

calado hasta su aplicación por los gobiernos británico y estadounidense de Thatcher y Reagan respectivamente (Gerard & Duménil, 2004). Hay una brecha temporal de un cuarto de siglo, pero ambos conceptos, sobre los que aquí se indaga, *Ge-Stell* y neoliberalismo, hacen referencia al momento actual del fenómeno de la industrialización y del capital.

Para una explicación de *Ge-Stell*, para exponer qué es y por qué es un elemento central de la configuración de la época, la mirada se ha de poner en lo que señala el texto de Heidegger de 1953: *Ge-Stell* es la interpelación que provoca al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencia, es el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, pero que en sí mismo no es nada técnico (Heidegger, 2000a: 23-24). Las palabras de Heidegger aluden a una sociedad hipertecnologizada, hipercientificada e hiperindustrializada como la de hoy, pero sin ser técnica, ni ciencia, ni industria. *Ge-Stell* alude al armazón, a la estructura, al engranaje y ello parece indicar un entramado técnico e industrial, pero que, sin embargo, nada tiene que ver con la técnica. Es el marco contextual y conceptual en que se da la técnica, tiene que ver con el entramado que subyace a la técnica. Etimológicamente se vincula a *Stellung-Aufstellung*: posición, montaje, entramado, dispositivo, aparato, pero también hace referencia a *Geschick*: destino, habilidad (Grimm & Grimm, 2018).

En la famosa entrevista que concede a *Der Spiegel* con la condición de que sólo se publique tras su muerte, Heidegger alude al vínculo de la técnica con el nazismo (Heidegger, 2000b). Años antes, en el curso de 1935, *Einführung in die Metaphysik*, afirma que la grandeza del movimiento nacionalsocialista radica en el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo (Heidegger, 1987: 208). Pero en la entrevista señala que la concepción que tiene de la técnica en los años del nazismo es muy distinta a

donde Martin Heidegger pasa casi toda su vida. La sombra de ambos en su campo es alargada en Friburgo, pero no hay noticias de contacto o lectura de uno sobre el otro. El economista malayo-australiano Kukhatas, sin embargo, expone que en alguno de los estudios de Hayek hay referencias a las reflexiones que Heidegger llevó a cabo sobre la tecnología (1989).

la posterior a la II Guerra Mundial, donde vincula técnica y *Ge-Stell*. Heidegger, en los años treinta, considera que el nacionalsocialismo puede analizar el auge y predominio de la técnica, una posibilidad que el movimiento no culmina, al derivar en un pensamiento acerca de los valores y la totalidad del mismo modo que el resto de los movimientos surgidos en la modernidad calculante, y que nada tiene que ver con lo que cree en un primer momento que es una revolución en marcha (Heidegger, 2000b: 668), sino que se torna en un paso más hacia predominio del nihilismo. Sin embargo, es una cuestión decisiva el cómo es posible coordinar un sistema político con la época técnica actual. Heidegger rechaza que la democracia, señalada en este trabajo como tardoparlamentarismo, sea ese sistema, pero también advierte que desconoce cuál sería el más adecuado (Heidegger, 2000b: 668).

Si existen vínculos entre *Ge-Stell*, democracia tardoparlamentaria y neoliberalismo, es necesario una definición completa: *Ge-Stell* no es algo que el hombre tenga en sus manos, no posee su dominio, se le escapa (Heidegger, 2000a: 25). La tecnología en la que actualmente se vive inmerso desarraiga a la humanidad de la tierra sin que ésta se percate. Y no se percata porque a todas luces hay una relación de instrumentalidad, que, sin embargo, es equívoca: el ser humano cree que empleando la técnica al modo de un instrumento puede someter al mundo, pero realmente es ese entramado denominado *Ge-Stell* quien extiende sus relaciones de dominio sobre el mundo y sobre el ser humano, quien a la postre es quien sustenta al mundo.⁷ Lo importante en este panorama es que todo funciona; la técnica origina el funcionamiento, pero el cómo de este funcionamiento es algo que se escapa al ser humano en su cotidianidad. Eso es lo que produce desasosiego (Heidegger, 2000b: 669-670). La tecnología produce una topografía universal donde se navega sin resuello y, aunque hay islas de intimidad, éstas carecen de mundo. El tiempo actual es una normalización sucesiva de situaciones estabilizadas por

7 Un ejemplo ilustrativo y tragicómico de ello es el texto de Julio Cortázar *Preámbulo a las instrucciones para dar cuerda al reloj*: el regalo de un reloj implica unas obligaciones por la que a quien se regala queda sometida al dominio del reloj, se convierte en un instrumento del reloj, en el regalo del reloj (2007: 26).

la falta de acontecimientos. Así entendida, la tecnología produce ese desarraigo frente al que la filosofía nada puede hacer (Heidegger, 2000b: 671), porque el pensamiento por sí mismo no puede ser causa de un cambio de estados de cosas del mundo (Heidegger, 2000b: 673), esto es, no basta con el mero pensar, sino que es necesario un actuar. El pensamiento puede despertar cierta disposición a ese cambio (Heidegger, 2000b: 676), o al menos el pensamiento dentro de una línea similar a la de Heidegger.

Neoliberalismo: la nueva versión del capitalismo contemporáneo

Siguiendo la estela heideggeriana es posible despertar cierta disposición al cambio. No es que la reflexión en sí no predisponga a un cambio de esas características, sino que, al adherirse a las corrientes filosóficas de la tradición, está mediatizada de algún modo por la historia del olvido del ser. Una reflexión sobre el modo en que se habita el mundo tiene detrás un esquema de pensamiento que fomenta que tal modo de habitarlo sea de la misma línea que toma la reflexión, entrando de algún modo en un círculo vicioso. El ejemplo más notable de esa tradición es el racionalismo, que despoja a la vida humana de la espontaneidad y lo sustituye por la mera razón (Ortega y Gasset, 1987: 115). El ejemplo del racionalismo, que abarca desde la irrupción de Sócrates en la escena filosófica al cientificismo contemporáneo, pasando por los grandes momentos de las hipótesis cartesianas y la Ilustración, tiene en la sociedad contemporánea uno de sus caballos de batalla: los Estados modernos democráticos, cuyas Constituciones se consideran herederas de un espíritu racional (Rivera-Rosales, 2019: 172-173). La sociedad contemporánea puede atribuirse el ubicarse en un tiempo hiperracionalista en tanto que hipermoderno y legitimando un sistema económico, a la par que político, considerado vástago de esta hiperracionalidad: el neoliberalismo, que se torna en una nueva versión del capitalismo para la sociedad contemporánea (Lipovetsky & Charles, 2004).

De algún modo hay una conexión entre neoliberalismo y *Ge-Stell*. Los principios liberales pretenden establecer una doctrina

científica sobre la economía que se ampare en una lógica racional (Smith, 1981), y la versión de la sociedad contemporánea para esta racionalización de la economía es el neoliberalismo. Pero este sistema va más allá de una simple teoría económica que regule la normatividad del mercado o una doctrina política ambigua con la intervención de la propiedad privada: su pretensión final es cambiar todos los estratos de la existencia en la sociedad.

Hay que aclarar, a fin de no mostrar ingenuidad, que el neoliberalismo en el presente trabajo no es considerado como un *complot* producto de una serie de teóricos, empresarios y gobernantes que programan el mundo global de modo que resulte beneficioso para ellos. Es obvio que hay quienes se aprovechan de este sistema, que dominan las reglas y obtienen pingües beneficios, e incluso pueden tener cierta influencia sobre la legislación a fin de que la balanza se incline aún más a su favor. Pero no por ello hay que dar pábulo a teorías de la conspiración como si hubiera un poder oculto que maneje el destino de los individuos y los pueblos. Más bien es algo que late al compás mismo de la sociedad contemporánea: no es sólo una teoría económica que perdure al favorecer a ciertas capas sociales, aplicándose como una religión oficial de la economía. Como ocurre en el caso de esa estructura denominada *Ge-Stell*, el neoliberalismo está imbricado en la sociedad misma, no es un accesorio cultural, una moda pasajera o un monumento significativo al que ya nadie hace caso.

Desde finales de los setenta y durante prácticamente toda la década de los ochenta del siglo XX, se produce un punto de ruptura en la sociedad, originando la imposición del neoliberalismo en los sistemas democráticos. Gran Bretaña y los Estados Unidos, con la asesoría de economistas como Laffer,⁸ plantean la posibilidad de una política económica favorable, en forma de desgravaciones fiscales, a las capas más ricas de la población, cuyos beneficios acabarían descendiendo, por goteo, hacia los más desfavorecidos, produciendo

8 A. Laffer es el economista que diseña la curva que lleva su nombre, uno de los betillos de la economía neoliberal. Esa curva es el símbolo de la política económica de Ronald Reagan durante su mandato al frente del gobierno estadounidense (1981-1989) (Revelli, 2014: 11-17).

ganancias a todo el mundo. Esa política rompe con el valor social predominante instaurado por el capitalismo moderado keynesiano: la igualdad, porque el exceso de igualdad perjudica, para este neoliberalismo, a la economía (Revelli, 2014: 51). Pero el neoliberalismo va más allá de una economía o de una política que legisla en favor de una economía desigualitaria, busca organizar, como la *Ge-Stell*, la vida entera. Margaret Thatcher, *Premier* del Reino Unido entre 1979 y 1990 y promotora de la economía neoliberal en la Europa de aquellos años, señala en 1981 que la economía es el método y la finalidad es cambiar el corazón y el alma de la gente (Butt, 1981). Con ello, expone la idea de que el neoliberalismo organiza todos los estratos de la existencia, incluso los que nada tienen que ver con lo económico ni con lo legislativo, como por ejemplo la afectividad.

El modelo neoliberal busca organizar la existencia en las sociedades en función de preceptos como la gestión y la competencia, como si cada individuo fuera una empresa. Que este modelo dé la pauta de la sociedad contemporánea implica que se da, además de un cambio de paradigma económico, un cambio de paradigma existencial: una suerte de neoliberalismo existencial, donde un modelo económico rige la vida entera. Esto se clarifica aún más al profundizar en las palabras de Thatcher, donde este neoliberalismo existencial toma mayor relevancia. Dice Thatcher: “La economía es el método”. Dos palabras, “economía” y “método”. La primera deriva etimológicamente de οἶκος, “casa”, y νόμος, “ley”. La segunda lo hace de μετά, “hacia allá”, y ὁδός, “camino”.⁹ Haciendo una traducción directa desde ese significado etimológico, señalar que la economía es el método implica que “la ley de la casa es la que propicia el camino hacia allá”. La cuestión del método es la de un camino que lleva hacia algo. En los términos que emplea Thatcher, ese algo es el cambio, un camino que lleva a una revolución del paradigma, en este caso una revolución conservadora, pero el cambio de paradigma que se fomenta no es del tipo que pretenden las doctrinas religiosas o políticas, ya que

9 La constitución etimológica de estas palabras puede apreciarse desde un vistazo rápido a cualquier diccionario manual de griego. Aquí se ha empleado el de J. M. Pabón S. de Urbina (2003).

el liberalismo no aspira a un cambio en lo establecido por la Historia, sino que procura el cambio de la existencia individual, pretende cambiar el corazón y el alma. Y para ello el camino es la economía, que dentro del discurso del capital pierde su significado etimológico, al no regir ya la casa, sino la sociedad, todas las casas en su conjunto.

Y aunque *Ge-Stell* y neoliberalismo tienen pautas comunes que dan lugar a una conexión, no son lo mismo. *Ge-Stell* hace referencia a un entramado no técnico y el neoliberalismo es una doctrina económica con repercusiones políticas. Pero ambos tocan del mismo modo la fibra sensible de la existencia, dándose además conjuntamente en las sociedades democráticas contemporáneas, vale decir, las sociedades tardoparlamentarias. Si *Ge-Stell* es una interpretación que provoca que el ser humano salga de lo oculto como existencia y si la finalidad del neoliberalismo es cambiar el corazón y el alma, en ambos casos se atañe a la existencia y a sus características circunstanciales. No son lo mismo, pero dándose en conjunto configuran primariamente el escenario contemporáneo.

Conclusiones

Para finalizar, unas breves consideraciones que, más que producir un cierre a la investigación que aquí se ha llevado a cabo, se espera que constituyan una apertura a la profundización en las cuestiones que han movido a la realización de este trabajo. Al igual que sucede en el teatro, cuando el telón se cierra, el espectador puede imaginar qué sucede con los personajes de la obra, qué destino es el que les aguarda en función de lo que el trágico deja entrever en los momentos finales. Las conclusiones aquí propuestas pretenden servir de orientación para ulteriores reflexiones, que indiquen una senda, si bien no es posible saber qué hay en ese camino.

La primera de esas consideraciones tiene que ver con una puesta en relación con el presunto nazismo de Martin Heidegger y lo que se trata de ver en sus críticas a la democracia. Evidentemente, Heidegger se adhiere al nazismo entusiasmado por lo revolucionario del movimiento. Esa adhesión no se debe a prejuicios racistas por su

parte, ya que finalmente se decepciona por las derivas que toman las políticas nacionalsocialistas, sino que más bien, lo considera una alternativa a una democracia que desemboca en el nihilismo de la tecnificación y el capital, lo que se ha denominado aquí tardoparlamentarismo, y que tiene como ejemplo embrionario a la República de Weimar. Es evidente, que la crítica a la cultura que Heidegger lleva a cabo es la crítica a la cultura del capital, más allá del sesgo ideológico con que este pensador pueda dotarle y si esta cultura del capital se identifica con una verdadera democracia.

La segunda es que la sociedad contemporánea, al estar respaldado por los intereses que llevan al nihilismo, implica un sistema que deriva en la metrópolis global, donde la masa imposibilita el viejo modelo ilustrado de la convivencia conforme a un contrato racional, puesto que se sostiene en un armazón tecnocientífico y económico que somete a toda forma de administrar la sociedad a sus propias miras, afectando incluso al modo de vivir, pensar y sentir de los ciudadanos (cambiar el corazón y el alma de la gente). Pero a pesar de todo, el fundamento es el mismo que en Weimar. La crítica que hace Heidegger es válida, pero hay que tener en cuenta las características desarrolladas a lo largo de este siglo transcurrido. Es una nueva versión, más grandilocuente, pero que parte de los mismos preceptos.

Desde las herramientas que el pensamiento de Heidegger deja de legado, se establece el análisis crítico de la sociedad. La propuesta es que también, desde esas mismas herramientas, sea posible establecer una solución, aun cuando sea de mínimos, que parta de la existencia nuda y la crítica a la impersonalización que lleva el capitalismo.

Establecer una sociedad sostenible de corte heideggeriano implicaría partir desde el existencialismo del ser-con (*Mit-sein*), pero siempre se corre el riesgo de que esto derive a una caída en la inautenticidad del impersonalismo que rige la vida cotidiana, que es precisamente el peligro que puede sufrir la democracia. Y Heidegger no dice nada de un ser-con desde el modo de ser propio, puesto que la relación con los otros siempre se da en el estado caído de la impropiedad, pasando desapercibido en la vida cotidiana. No queda entonces otra que asumir la relación con los demás desde la singularidad de cada uno, comprometiendo su ser propio desde una exégesis personal, aun a sabiendas

de que encierra la aporía de caer continuamente en la impropiedad. El modo de ser propio siempre es temporal y no es posible de extrapolar de una a otra existencia, no siendo posible que toda una comunidad al unísono asuma su destino en una forma no caída. Porque a la resolución precursora que posibilita el modo de ser propio sólo se llega desde la singularización más absoluta que da la angustia de la comprensión de la muerte, que siempre es muerte de cada uno.

Por ello, toda solución colectiva parece estar condenada al fracaso. Sólo quedaría entonces una solución mínima por parte de cada uno, de manera singular y autogestionaria: cada existencia sólo puede saber de sí misma y conforme a ello actúa. Desde la consciencia de la extrema singularidad que implica la finitud propia es desde donde está la posibilidad de expresar la propia metáfora del pensar de Heidegger, retirado en la cabaña, alejado de una sociedad devorada por el capital, *das Man* y *Ge-stell*.

■ Referencias

- Adorno, T. L. W. (2003). *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adrián-Escudero, J. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Vol. 1. Barcelona: Herder.
- Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Badillo-O'Farrell, P. (1998). *Fundamentos de filosofía política*. Madrid: Tecnos.
- Baudrillard, J. (2015). *L'agonie de la puissance*. Paris: Sens & Tonka.
- Bilbeny, N. (1997). *La revolución de la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1988). *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit.
- Butt, R. (1981, mayo 3). "Margaret Thatcher. The first two years". *Sunday Times*. Consultado en <https://www.margaretthatcher.org/document/104475>.
- Copleston, F. (2003). *A History of Philosophy I: Greece and Rome*. London: Continuum.
- Cortázar, J. (2007). *Historias de Cronopios y de Famas*. Madrid: Punto de lectura.
- Dion Casio (2004). *Historia Romana. Libros I-XXXV*. Madrid: Gredos.

- Fulbrook, M. (2009). *A History of Germany 1918-2008*. London: Willey & Sons.
- Gerard, D. & Duménil, L. (2004). *Capital Resurgent: Roots of the Neoliberal Revolution*. Cambridge: Harvard University Press.
- Grimal, P. (1981). *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Grimm, J. & Grimm, W. (2018). *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. Trier: Kompetenzzentrum Universität Trier.
- Heidegger, M. (1987). *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer.
- (1993). Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (Kasseler Vorträge, 1925). F. Rodi (ed.). *Diltheys Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 143-177.
- (2000a). *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- (2000b). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- (2004a). *Wegmarken (1919-1961)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- (2004b). *Der Begriff der Zeit (1924)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- (2007). *Holzwege (1935-1946)*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- (2017). *Was heißt denken? Vorlesung Wintersemester 1950-1951*. Stuttgart: Reclam.
- Jünger, E. (1980). *Betrachtungen zur Zeit*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Lacoue-Labarthe, P. (1987). *La Fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique*. Paris: Bourgois.
- Krabbe, H. (1969). *Die moderne Staatsidee*. Aalen: Scientia.
- Kelsen, H. (1966). *Allgemeine Staatslehre*. Leipzig: Gehlen.
- Kukhatas, C. (1989). *Hayek and Modern Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and socialist strategy. Towards on Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Lipovetsky, G. & Charles, S. (2004). *Les Temps hypermodernes*. Paris: Grasset.
- Löwith, K. (1984). *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*. Stuttgart: Metzler.
- Lythgoe, E. & Rossi, L. A. (2016). *Ser y Tiempo, Singularización y comunidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Macinnes, A. (2005). *The British Revolution 1629-1660*. London: Palgrave-Macmillan.
- Marcuse, H. (1991). *One-Dimensional Man. Studies in Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon.
- Montesquieu, C. L. de S. (1979). *De l'esprit des lois*. Paris: Flammarion.
- Mouffe, C. (1993). *The Return of the Political*. London: Verso.

- Ortega y Gasset, J. (1987). *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza.
- Pabón S. de Urbina, J. M. (2003). *Diccionario manual griego clásico-español*. Madrid: Vox-Spes.
- Pausanias (1994). *Descripción de Grecia. Libros I-II*. Madrid: Gredos.
- Platón (1986). *República. Diálogos IV*. Madrid: Gredos.
- (1992). *Cartas. Diálogos VII*. Madrid: Gredos.
- Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la Real Academia Española*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Revelli, M. (2014). *La lotta de classe esiste e l'anno vinta i ricchi (Vero!)*. Bari: Laterza.
- Rivera-Rosales, J. (2019). La realidad efectiva en la historia. La *Lógica* de Hegel y la Constitución de Cádiz. F. Duque (ed.), *Hegel. Lógica y Constitución*. Madrid: Pensamiento-Círculo de Bellas Artes: 149-195.
- Rossi, L. A. (2017). La *polis* como instauración de la política. *Studia Heideggeriana* (6): 143-176.
- Safranski, R. (1994). *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*. München, Hanser.
- Schmitt, C. (1996). *Die Geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin: Duncker & Humblot.
- (2004). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schoen, T. & Noeli, T. (1966). *Diccionario Moderno Langenscheidt de los idiomas Alemán y Español*. München: Langenscheidt.
- Smith, A. (1981). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Spengler, O. (1980). *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München: Beck.
- Steiner, G. (1991). *Martin Heidegger*. Chicago: University of Chicago Press.
- Vattimo, G. & Zabala, S. (2011). *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. Nueva York: Columbia University Press.
- Velasco-Mesa, C. (2015). Hacia el empoderamiento político de la ciudadanía: Debates y tensiones en la construcción de la democracia representativa (Siglos XVIII-XXI). W. F. Gadea & J. Ordóñez-García (eds.), *Democracia y participación política (Hacia una sociedad posible)*. Sevilla: Fénix: 69-101.
- Villacañas, J. L. & Maisó, J. (eds.). (2020). *Laboratorio Weimar. La crisis de la globalización en Euroamérica (1918-1933)*. Madrid: Tecnos.
- Wolin, R. (2001). *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. New Jersey: Princeton University Press.
- Xolocotzi, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés.
- (2013). *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*. México: Plaza y Valdés.

* Este artículo es producto del proyecto: "Capitalismo, blanquitud y género: estudios sobre la obra de Echeverría y sus cruces con el feminismo", financiado por el programa de Estancias Posdoctorales por México 2022 CONAHCYT.

Debates en torno al feminismo y al marxismo en la filosofía mexicana*

Debates on Feminism and Marxism in Mexican Philosophy

Andrea Torres Gaxiola
Universidad Nacional Autónoma de México
andreatorres@filos.unam.mx
<https://orcid.org/0009-0006-1838-8180>

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v15i35.639

Fecha de recepción: 08/05/2023 • Fecha de aceptación: 23/01/2024

Resumen

El propósito de este artículo es rastrear debates sobre el feminismo y el marxismo en el contexto de la filosofía mexicana de 1977 hasta 2023, periodo en el cual hemos encontrado bibliografía que corresponde a los ejes que delimitan nuestra investigación: feminismo, marxismo y filosofía. Nos interesa destacar las contribuciones temáticas que el feminismo mexicano ha hecho a dicha tradición desde la filosofía. En un primer momento, hacemos un análisis del debate en la filosofía para establecer los campos problemáticos. Posteriormente, analizamos cuál ha sido su recepción en nuestro país, así como sus contribuciones. Para tal fin, hemos elegido artículos de Graciela Hierro, Alaíde Foppa, Marcela Lagarde, Mariflor Aguilar, Griselda Gutiérrez, Dolores Ambrosi, Mercedes Garzón y Raquel Gutiérrez y

Abstract

The purpose of this paper is to trace debates on Feminism and Marxism within the context of Mexican Philosophy from 1977 to 2023, a period during which we have found bibliography corresponding to the axes that delimit our research: Feminism, Marxism, and philosophy in Mexico. The aim is to highlight the contributions that Mexican feminism have made to this tradition from a theoretical perspective. Firstly, we analyze the debate in Western philosophy to establish problematic fields. Subsequently, we analyze what its reception has been in our country. For this purpose, we have chosen articles by Graciela Hierro, Alaíde Foppa, Marcela Lagarde, Mariflor Aguilar, Griselda Gutiérrez, Dolores Ambrosi, Mercedes Garzón and Raquel Gutiérrez, and will review the following topics: Marxism and Feminism, class

revisaremos los siguientes temas: marxismo y feminismo, lucha de clases y lucha de las mujeres y la acumulación neoliberal. Por último, concluimos destacando las contribuciones de estas autoras a los debates sobre feminismo y marxismo.

Palabras clave

Capitalismo, feminismo, filosofía mexicana, marxismo, movimiento de las mujeres.

struggle and women's movement, and Feminism faced to neoliberal accumulation. Finally, we conclude by highlighting the contributions of these authors to the debates on feminism and Marxism.

Keywords

Capitalism, feminism, Marxism, Mexican philosophy, women's movement.

Introducción

En la historia del marxismo, pocas veces se han destacado las contribuciones de las mujeres, menos aún de su corriente feminista, a excepción quizás de la obra de Rosa Luxemburgo. Pero, en la actualidad, esto se ha transformado y las colecciones y diccionarios¹ de marxismo ya han incluido la corriente feminista y se ha llevado a cabo un intenso trabajo teórico y de investigación sobre la relación entre género y capitalismo. En México, dentro de la tradición filosófica del marxismo, pocas veces se retoma el debate entre el marxismo y el feminismo. Por ello, nos hemos interesado en hacer un trabajo de investigación al respecto que recupere el debate en torno al marxismo y el feminismo en dicha disciplina.

Si bien el socialismo feminista se origina en el siglo XIX con la obra de Flora Tristán (1803-1844), así como más adelante con el pensamiento de Clara Zetkin (1853-1933), Alexandra Kollontai (1872-1952) y Rosa Luxemburgo (1871-1921),² para los fines de este trabajo, nos interesa limitar nuestra investigación de 1974 a 2023. Se ha elegido dicho periodo por razones bibliográficas y teóricas. En México, el grueso de la bibliografía en la filosofía mexicana que hemos encontrado sobre el tema corresponde a dicho periodo. Además, el pensamiento de esta época pretendía de manera sistemática comprender el vínculo entre el sistema capitalista de reproducción social con el sistema patriarcal, y esta problemática es la que nos interesa destacar. En los años sesenta y setenta del siglo pasado comienza, junto con el movimiento feminista de aquella época, a formarse un corpus teórico robusto (Haug, 2022: 348-376) que

1 Al respecto, puede consultarse: Haugh (2022), Skeggs (2014), Callinicos, Kouvelakis y Pradella (2020), Goodman (2019).

2 Para una historia bien documentada sobre la historia del feminismo y el marxismo, véase Aruzza (2015).

permitirá comprender con mayor profundidad la relación entre el capitalismo y la opresión de las mujeres. Sin embargo, con la crisis del marxismo de los años ochenta y noventa, acelerada por la caída del muro de Berlín, esta corriente fue abandonada pese a que se hallaba en un momento sumamente productivo y novedoso en cuanto a sus propuestas teóricas (Ferguson y McNally, 2013: XXII).

No obstante, el impacto que el sistema neoliberal ha tenido recientemente en la vida de las mujeres —la crisis de los cuidados, endeudamiento, precarización, recrudecimiento de la trata o la violencia feminicida—, mostró que es inevitable retomar el debate. Así, con el resurgimiento del pensamiento marxista, mucha bibliografía del feminismo socialista se volvió a editar; la cual ya para los años ochenta estaba advirtiendo las consecuencias que el neoliberalismo traería consigo en la vida de las mujeres. Además, el feminismo liberal mostró los límites de su propuesta. Por ejemplo, las feministas del *Manifiesto para un feminismo del 99%*, señalan que la perspectiva liberal es una “visión de la dominación de la igualdad de oportunidades” (Aruzza, Bhattacharya, Fraser, 2019: 8), que no es suficiente para las necesidades del movimiento en la actualidad. Por ello, la literatura marxista feminista, como, por ejemplo, *El Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria* (Federici, 2010), se han vuelto ya clásicos del pensamiento feminista contemporáneo. Nuestro trabajo se inserta en este contexto.

En México, el desarrollo contemporáneo de esta tradición en la teoría social es también prometedor, pero creemos que no existe una genealogía que recupere lo que se había producido antes de la llegada de la crisis del marxismo y menos aún en el pensamiento filosófico. Así, este artículo tiene como objetivo general rastrear los debates en torno al feminismo y al marxismo en México en el pensamiento de diversas filósofas o pensadoras desde los años setenta hasta el 2023.

Con el fin de cumplir este objetivo retomaremos los siguientes campos problemáticos: la relación epistemológica entre marxismo y feminismo; las discusiones sobre la lucha de clases y la lucha feminista; las relaciones de género y la teoría del valor y, por último, la acumulación originaria y las relaciones de género. Esta primera

revisión debe permitirnos contrastar la recepción y, sobre todo, las contribuciones de la intervención mexicana. Posteriormente, analizaremos los debates que en México se han dado al respecto en el campo de la filosofía, los cuales retoman algunos de los temas del feminismo. Esto no pretende ser, por ningún motivo, un trabajo exhaustivo, pues se trata de un primer acercamiento a la cuestión. Para tal fin, hemos seleccionado artículos en los que se debate la cuestión de las siguientes autoras: Marcela Lagarde, Graciela Hierro, Alaíde Foppa, Mariflor Aguilar, Corina de Iturbe, Griselda Gutiérrez, Dolores Ambrosi, Mercedes Garzón y Raquel Gutiérrez.

Principales problemáticas del feminismo marxista a partir de 1974

Con el movimiento social de los años setenta, el feminismo se extendió hacia la dimensión cultural, lo cual favoreció el surgimiento de un amplio corpus teórico para comprender la naturaleza de la opresión de las mujeres. Esto impactó, sin duda, al marxismo.

Como señala Cinzia Aruzza, en su libro *La sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo* (2015), la segunda ola feminista condujo a una serie de cuestionamientos sobre la política y la cultura de la vida moderna, con el objetivo de destacar su naturaleza patriarcal (2015: 58). Así, por ejemplo, durante este periodo inicia la reflexión acerca de la naturaleza política del espacio “privado” o íntimo. El objetivo era comprender el papel de lo privado en el ordenamiento político de la modernidad, desde una perspectiva de género. En el caso del marxismo, este nuevo planteamiento de lo político fue fundamental. Permitió formular una teoría capaz de mostrar que el sistema sexo-género tiene un lugar dentro del modo de reproducción social capitalista; pues la construcción de lo personal, de lo doméstico y de la familia, como ámbitos desvinculados mercantilmente del capital, contribuyen al principio de acumulación que guía a este modelo económico. Así, la reflexión sobre el valor político del espacio privado es quizás el origen de la construcción de una economía política feminista.

Asimismo, desde la perspectiva histórica, el nuevo feminismo contribuyó a la construcción de una historia de las mujeres en el marxismo que replanteó el proceso de transición del feudalismo al capitalismo, así como del proceso de acumulación originaria desde una aproximación feminista.

❖ La lucha feminista y el movimiento *Lotta femminista*

Iniciamos con las aportaciones de las feministas italianas, quienes se distancian en su momento del movimiento *operaista* italiano, para buscar un espacio de reflexión y de lucha autónomo. Se trata del grupo *Lotta Femminista* (lucha feminista, en español), formado en 1974, un grupo de reflexión y de lucha política unido por la consigna: “Salario para el trabajo doméstico”. Mariarosa Dalla Costa (1943), Selma James (1930), Leopoldina Fortunati (1949) y Silvia Federici (1942) se manifestaban y luchaban por un salario para quienes desempeñan el trabajo doméstico. Desde su perspectiva, el ordenamiento económico y político invisibiliza esta labor y, por ello, debía ser retribuida de la misma manera en la que se retribuye el trabajo de la fábrica. No sólo las obreras o los obreros merecen un trabajo digno, también lo merecen las mujeres que efectúan las actividades domésticas. El objetivo de este movimiento, asentado en un intenso trabajo teórico, era visibilizar a la estructura familiar como una forma de opresión de las mujeres y contribuir a la liberación de su yugo. Además, el movimiento por el salario doméstico debía permitir generar vínculos autónomos y directos entre las mujeres, sin mediación familiar.

Para Dalla Costa y James, el propósito de la lucha feminista en aquel momento era reconocer la centralidad del trabajo doméstico y generar formas de organización autónomas de mujeres (1972: 64). Con este movimiento inicia una nueva línea teórica en Italia que pretendía encontrar la dimensión material de la opresión de las mujeres y establecer su vínculo con el capital (Ferguson y McNally, 2013: XX).

Un resultado importante de la tradición italiana es sin duda el libro de Leopoldina Fortunati, *El arcano de la reproducción* (2019). En

este texto, la autora italiana lleva a cabo un estudio profundo del capitalismo, desde una visión ampliada, en el que se considera y se analiza a detalle la reproducción de la vida en relación con el capitalismo. En esta propuesta, destacan dos tesis: la primera es que las mujeres son explotadas por el capital debido a que producen y reproducen la mercancía fuerza de trabajo (Fortunati, 2019: 28); la segunda es que el trabajo de reproducción es invisibilizado y a la vez es la condición de posibilidad del mismo sistema capitalista, lo que genera una relación de explotación o despojo mediada por la mercancía fuerza de trabajo entre las mujeres y el capitalismo (2019: 72).

Silvia Federici ha reflexionado al respecto del movimiento en su libro *Revolución en punto cero* (2018). Sostiene que su objetivo era encontrar soluciones, entre las que destacaba la propuesta de un salario retribuido por el Estado para el trabajo doméstico bajo el principio de una renta básica como estrategia de redistribución (2018: 33). Sin embargo, en retrospectiva, sostiene que ya no estaría de acuerdo con esta propuesta, pero que en su momento, en el marco del Estado de bienestar, parecía viable (2018: 23).

❖ La relación entre el marxismo y el feminismo

En los Estados Unidos, el feminismo marxista tiene también una tradición muy importante. Inicia, como en Italia, con el debate en torno al trabajo doméstico (Ferguson y McNally, 2013: XIX), con el trabajo de Selma James (1930), quien funda la campaña *Wages for Housework* en 1974. Pero el debate se extiende más allá de la lucha social e impacta en la academia. Del amplio corpus bibliográfico, nos centraremos en las siguientes autoras: Heidi Hartmann, Iris Young y Lise Vogel.

Una de las características fundamentales del pensamiento feminista norteamericano es que buscó trascender la cuestión específica del trabajo doméstico y responder a problemas de orden estructural. Con base en el debate que sostuvieron con las italianas, se preguntaron si el patriarcado es más bien un modo de opresión que responde a una lógica distinta a la del capital (Ferguson y McNally, 2013: XX). Así, surge otra línea fundamental del marxismo feminista, de orden

epistemológico, que busca responder a la siguiente cuestión: ¿es el patriarcado un sistema de dominio autónomo o es parte del sistema capitalista de dominación? Si el patriarcado es un sistema de dominación independiente, entonces es necesario un modelo teórico diferente que permita comprenderlo. Este fue llamado “el debate sobre sistema dual” (Ferguson y McNally, 2013: XX). Su intención fue la de discutir respecto al estatus epistemológico de marxismo: ¿es posible estudiar la opresión de las mujeres desde el marco conceptual que nos ofrece el marxismo?

En este sentido, Heidi Hartmann (1945), sostiene en su célebre artículo “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo” (1981) que el marxismo es una teoría muy limitada para comprender la opresión de las mujeres por su reduccionismo económico (1981: 11). Desde su perspectiva, se necesitaba un nuevo modelo teórico que permita abordar el patriarcado; como feministas, era necesario divorciarse del marxismo (1981: 2). Por lo cual, opta por un modelo dual, que sirva para comprender las dos formas de opresión: el marxismo para la opresión de clase y el feminismo para la opresión del patriarcado (Ferguson y McNally, 2013: XX). En respuesta a Hartmann, Iris Young (1949-2006), en su trabajo titulado “Marxismo y feminismo, más allá del matrimonio infeliz (una crítica al sistema dual)” (1981), considera que la opresión de las mujeres es el resultado del mismo sistema económico que se sostiene a través de la explotación de la clase trabajadora. La filósofa estadounidense propone un modelo unitario, y considera que el análisis estructural de la división del trabajo puede ser el punto de partida. Un análisis de la división del trabajo sobre la base de los diversos ejes de opresión —clase, raza, género— debe permitir revelar el modo en el que estas opresiones operan en la sociedad capitalista (Young, 1981: 49).

Iris Young, en 1990, logrará consolidar este proyecto en su célebre obra *La justicia y la política de la diferencia*, publicado al español en el 2000.

Después de hacer una revisión del debate norteamericano, Lise Vogel (1938) sostiene que el feminismo en los Estados Unidos se ha bifurcado entre la línea teórica del sistema dual y la que opta por la

teoría de la reproducción social, esta última es la línea marxista feminista (2013: 136). En este sentido, la teórica norteamericana contribuye de manera fundamental con la obra titulada *Marxism and the Oppression of Women: Towards a Unitary Theory* (2013) en la que, como Leopoldina Fortunati, ofrece un estudio amplio de la obra de Marx y una teoría unitaria para el feminismo marxista. Este trabajo es el producto más acabado del feminismo marxista estadounidense. Al menos cuatro son la tesis que le permiten heurísticamente unificar el patriarcado y el capitalismo como un mismo sistema de dominación. En primer lugar, la reproducción social de la vida humana es la condición de posibilidad del capitalismo. Se trata de una esfera que se ignora o se normaliza, pero sin la cual el sistema económico no puede operar (2013: 142). En segundo lugar, el carácter patriarcal del capitalismo inicia con la negación económica de la reproducción de la fuerza de trabajo y se manifiesta con las estrategias que el capitalismo genera para controlarla y controlar su reproducción (2013: 146). Esto lo demuestra con base en un profundo y preciso estudio histórico de la historia en los Estados Unidos. En tercer lugar, la reproducción social de la vida es controlada de acuerdo con los ciclos de acumulación del capital (2013: 154). De ahí la importancia de la institución de la familia. En cuarto lugar, Lise Vogel concluye que, en las sociedades capitalistas, el *locus* de la opresión de las mujeres se halla en la institucionalización del control del cuerpo para garantizar la reproducción de una nueva generación de trabajadores (2013: 155) Así, la opresión de las mujeres es un proceso múltiple, que atraviesa la institución familiar, pero que depende del desarrollo histórico del capitalismo como formación social.

❖ La teoría del valor y las relaciones de género

El feminismo marxista alemán se caracteriza por cuestionarse por la materialidad de las relaciones de género (Haug, 2022: 369). Su interés es, fundamentalmente, vincular conceptualmente las relaciones de género a la teoría del valor desde una lectura atenta del primer capítulo de *El capital* (Torres Gaxiola, 2022).

Frigga Haug (1937), conocida por haber coordinado el *Diccionario crítico de Marxismo-Feminismo* (2022), será quien insista en que las relaciones de género son, antes que nada, relaciones de producción. Esto significa que no son relaciones que se despliegan solamente en un nivel cultural simplemente, sino que están constituidas y se desenvuelven en el nivel económico-material (Haug, 2006: 328); una tesis que será muy discutida por el feminismo marxista. Haug considera que el género impacta fundamentalmente en la división del trabajo y, en particular, en las formas que adopta el trabajo. Para ella, debido a que el trabajo doméstico y las actividades de reproducción en su generalidad no pueden someterse a un estricto control eficiente del tiempo, no son mercantilizables y por ello son invisibilizadas, a diferencia del trabajo de la fábrica, el cual está subsumido a una racionalidad basada en el control del tiempo (Haug, 2005). Este análisis resulta fundamental, ya que permitirá abordar la cuestión del trabajo doméstico en un nivel de mayor abstracción: el de la lógica del valor, insertando el género en el núcleo lógico del análisis del capital y la lógica de mercado.

En este mismo sentido, pero con mayor radicalidad, la pensadora alemana Roswitha Scholz (1959) contribuye con una nueva forma de entender el vínculo entre patriarcado y capital. Desde nuestra perspectiva, es la propuesta más fructífera en términos teóricos por retomar la categoría de género. La pensadora alemana considera que la opresión de las mujeres en la sociedad actual se manifiesta de diferentes formas, por ejemplo, con la doble jornada de trabajo, la desvalorización del trabajo femenino, la feminización e invisibilización del trabajo de cuidados, etc. Todas estas manifestaciones de la opresión de género, para Scholz, parecen responder a un origen común que la autora denomina la forma del valor/escisión (2019: 64). El valor de una mercancía, para Marx, corresponde al tiempo de trabajo socialmente necesario (al tiempo de acuerdo con una productividad media en un momento y en un lugar dado) para producir dicha mercancía. Según esta lógica, toda mercancía lo es porque se produce para su intercambio, y su valor no responde al hecho de que seapreciada socialmente o no, sino al hecho de que es producto del trabajo humano (sea este realizado por mujeres u hombres) (Marx,

2008: 43-57). Según la teoría de Marx, si existen bienes o servicios que no tienen valor, se debe a que no son producidas para otros, es decir, para el consumo ajeno, sino para el consumo propio (Marx, 2008: 56). ¿Pero qué ocurre con el producto del trabajo doméstico realizado para otros? ¿Por qué el trabajo doméstico no produce mercancías, si bien el producto de dicho trabajo es para otros? Según Frigga Haug, esto se debe a que no puede someterse a un control racional del tiempo, como las actividades de la fábrica (2005: 283), como se ha dicho anteriormente. Sin embargo, de acuerdo con Scholz (2013), se debe a que la ley del valor es androcéntrica. En otros términos, la ley del valor es el código económico bajo el que la riqueza social es valorada en la sociedad de mercado según el principio temporal.

Según Scholz, el tiempo socialmente necesario de trabajo determina el valor de la mercancía. Pero no todas las actividades son valoradas socio-temporalmente. De modo que es un sistema que escinde, jerarquiza y distribuye la multiplicidad de actividades humanas de acuerdo con identidades de género. Y que, para los fines del capital, sólo un número reducido de dichas actividades son reconocidas como “trabajo” y, por lo tanto, producen mercancías que tienen valor (2013: 44-45). Desde este análisis, el capitalismo es un sistema que no sólo reproduce las relaciones de explotación y exclusión de clase, produce también formas de opresión basadas en identidades de género y es, por ello, un patriarcado productor de mercancías (Scholz, 2013). Se trata, además, de un principio que, desde su perspectiva, atraviesa al trabajo mercantil, en el cual vemos que de manera sistemática el trabajo realizado por mujeres es un trabajo subvalorado y, por lo tanto, sub-remunerado. Esto, a su modo de ver, responde también a la misma lógica de escisión del valor (Scholz, 2013). Con esta teoría, la pensadora alemana logra mostrar que el capitalismo opera, en su misma codificación, a partir de un principio de escisión simbólico y material de género; y, en segundo lugar, que el género no es una mera categoría cultural, el patriarcado no es un sistema de dominación, ninguno de los dos opera solamente en el nivel cultural, sino que el género y el patriarcado están en el fundamento mismo de la reproducción de la vida social del capitalismo.

❖ Acumulación capitalista y la historia de las relaciones de género

Otro tema que es fundamental en el marxismo y en la obra de Marx es el de la acumulación originaria y la génesis de la relación social trabajo-capital. Silvia Federici (1942) y Maria Mies (1931-2023) escribieron al respecto gracias a un intenso estudio sobre el periodo de transición del feudalismo al capitalismo. Estas autoras retoman el capítulo XXIV de *El capital* de Marx, en el que se expone la teoría de la acumulación primitiva.

La propuesta de estas autoras es que, si bien el capitalismo surge como un proceso violento contrarrevolucionario de acumulación de tierras y riquezas que deja a los campesinos europeos en la mendicidad y en la pobreza extrema, es también el proceso histórico que dio lugar al surgimiento del sistema de género moderno (Federici, 2010; Mies, 2014). Ellas estudian de qué manera la transición del feudalismo al capitalismo impactó en las relaciones de género, transformó la división sexual del trabajo y degradó a las mujeres, a través de una reconstrucción histórica de los procesos violentos de degradación, expulsión y caza de las mujeres que se extienden a lo largo de tres siglos, llamado la Gran caza de brujas (Federici, 2010: 23, 169; Mies, 2014: 78-81). La construcción de un orden social basado en el trabajo asalariado depende de la invisibilización del trabajo doméstico, y esto fue posible a través de la sistemática violencia ejercida en contra de las mujeres durante el periodo de transición al capitalismo. Esta es la tesis fundamental del libro *El Calibán y la bruja*, escrito por Silvia Federici (2010). En este mismo sentido, Maria Mies sostiene que la Gran caza de brujas dio lugar al establecimiento del sistema jurídico como un sistema de despojo económico, en su gran obra *Patriarcado y acumulación en escala mundial* (2014: 86, 87).

Por otra parte, las dos feministas europeas consideran que el proceso de acumulación originaria es continuo (Federici, 2010: 169; Mies, 2014: 170). Pero Mies insiste en que el capital impone una infraestructura que permite la subordinación violenta de las mujeres para despojar a las comunidades organización comunitaria y de su riqueza natural; infraestructura que es la base del establecimiento de las relaciones de producción capitalistas (Mies, 2014: 170). Este

argumento será retomado por el feminismo mexicano de los últimos años, como veremos más adelante, tanto en el trabajo de Raquel Gutiérrez como en el Mariflor Aguilar.

Para concluir este primer apartado, quisiéramos señalar que el feminismo marxista concibe al capitalismo como un sistema de dominación que explota a sus trabajadoras y trabajadores, pero que al mismo tiempo es un sistema que depende de la explotación y extracción de los medios de subsistencia de las comunidades, pero que además lucra como del tiempo de vida.

A grandes rasgos, después de revisar algunos debates en torno al feminismo y al marxismo, existen al menos los siguientes campos de debate en el feminismo-marxista: en primer lugar, la cuestión del trabajo doméstico, que quizás es el primer tema o el tema más discutido de esta tradición y su relación con el capitalismo como sistema económico basado en el trabajo. En segundo lugar, es central la relación entre el marxismo y el feminismo, en tanto que epistemologías de la dominación, área que ha sido abordada fundamentalmente por el feminismo norteamericano. En tercer lugar, el vínculo entre las relaciones de género y las relaciones sociales o relaciones de producción es un tema fundamental, que ha sido trabajado con mayor detalle en Alemania. Por último, existe un estudio profundo de la génesis de las relaciones de género capitalista desde una perspectiva histórica, que se ha enfocado en la historia de la acumulación del capital y el lugar de las mujeres, pero que ve el proceso violento que genera como un proceso cíclico que permite comprender las formas de opresión contemporáneas.

Debates sobre feminismo y marxismo en la filosofía mexicana

En México, el debate en la filosofía en torno al marxismo y al feminismo aparece con más regularidad a partir de los años setenta, con la consolidación del pensamiento marxista y con el surgimiento de diversas revistas y organizaciones de mujeres feministas. La recepción en nuestro país se concentra en los siguientes temas, que organizan nuestra exposición: la relación entre marxismo y feminismo, la lucha feminista y el trabajo doméstico, y, por último, la acumulación neoliberal y el feminismo.

❖ La relación entre marxismo y feminismo

En 1988, en la revista *Dialéctica*, se publica un número especial que reúne una serie de ensayos breves que reflexionan en torno a la situación del marxismo frente a la crisis de ese año. En este número, Marcela Lagarde (1948) publica su artículo titulado “El marxismo y las mujeres” (1988) el cual tiene como objetivo reflexionar sobre las mujeres como nuevo sujeto político frente al marxismo. En él, aborda con fuerza teórica la cuestión. La antropóloga feminista hace una crítica de gran importancia al marxismo por la ausencia de un debate sobre la opresión de las mujeres. Analiza los límites del marxismo para abordar el problema de la opresión de las mujeres y la dificultad que enfrentan las académicas cuando quieren introducirlo en las discusiones teóricas (1988: 155). La recepción de la perspectiva feminista en la tradición marxista no parece inmediatamente haber sido bien recibida, más bien, de manera sistemática, era rechazada como un asunto de menor importancia o ajena al objeto que interesa al marxismo: “[O bien] Les decimos basta, o tratamos de explicarles; el feminismo es convencimiento” (1988: 155). Paradójicamente, la construcción de una corriente feminista que reflexionara al respecto fue posible gracias al marxismo mismo:

El marxismo fue la teoría que puso nombre a la cuestión de la mujer y la concibió a partir de su teoría sobre la opresión social, en este caso específico sobre la opresión sexual; señaló el carácter histórico de estos hechos e inició la elaboración de esa historia, y planteó el lugar de la problemática central de las mujeres en la revolución y en el socialismo (Lagarde, 1988: 152).

Es decir, el marxismo ofrece los primeros elementos epistemológicos para analizar el tipo de opresión que atraviesa a las mujeres. Permite iniciar con la comprensión de las condiciones en las que viven las mujeres, pero, al ser ciego en cuanto al género, tiene límites. Así, su influencia en el feminismo parece innegable, en particular, tanto por el trabajo teórico en las obras *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado: en relación con las investigaciones de L.H.*

Morgan (2017) y *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (2020), de F. Engels, así como por las crónicas de la condición del trabajo de las mujeres en las fábricas de *El capital* —en particular en los capítulos VI y XIII dedicados al estudio de la jornada laboral y la Gran Industria, respectivamente— de K. Marx. En estas obras, se describe la importancia de la propiedad privada en la formación de la familia patriarcal (Engels, 2017), y las condiciones sub-humanas en las que las mujeres trabajan durante el periodo de la Gran Industria en Inglaterra (Engels, 2020; Marx, 2008).³ Sin embargo, si bien el marxismo es un discurso amplio sobre los instrumentos de dominación, no encontramos en él la posibilidad de incluir elementos teóricos que reconozcan la multiplicidad de sujetos de cambio social. Para Lagarde, el marxismo es incapaz de pensar a las mujeres en la especificidad de su opresión y como sujetos de cambio (1988: 154). Y esto es fundamental: “el feminismo ha significado un enriquecimiento en la aproximación teórica a la realidad y en concreto al marxismo” (1988: 154). Este es uno de los propósitos del feminismo socialista: captar y abarcar las formas de dominación en su complejidad y apegarse con mayor rigurosidad a la realidad. Además, con el feminismo teórico y con la consolidación del movimiento feminista en contra de la opresión, ha sido posible construir una identidad subjetiva de cambio novedosa: “El encuentro feminista de las mujeres es una conspiración y una transgresión en acto” (1988: 158).

En consecuencia, la antropóloga mexicana recupera uno de los elementos en los que el feminismo marxista ha hecho hincapié de manera consistente: el cambio inicia con el encuentro feminista, con la formación de grupos de debate y de lucha. Además de resaltar este último punto, la importancia de este artículo se halla en el reto que Lagarde le impone a la tradición marxista, la de abrirse más allá de los límites de la opresión de clase y levantar una teoría con los elementos epistémicos para comprender otras formas de dominación. Más adelante, en su libro *Los cautiverios de la mujer* (2021), se dará a la tarea de construir una antropología de la mujer, tomando como base diversas teorías, entre ellas el marxismo, para formar una nueva

3 Para un recorrido más preciso puede consultarse, al respecto, Torres Gaxiola (2023).

perspectiva (2021: 71). Se trata, sin duda, de una gran contribución al pensamiento feminista desde nuestro país.

Posteriormente, Griselda Gutiérrez Castañeda compila el libro *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina* (2002), en el cual académicas y activistas reflexionan sobre el feminismo mexicano. Ella contribuye con el artículo titulado “Breves reflexiones sobre la historia de una incomodidad. O de las encrucijadas, retrocesos y mutaciones teórico-políticas del feminismo en México” (2002:199-216). Consiste en una investigación sobre la introducción y el uso de la categoría de género en nuestro país, en la que encontramos un análisis de la influencia del marxismo en la teoría feminista y una reflexión sobre la posición del propio feminismo frente al marxismo. Comienza con una aseveración de gran valor: la categoría de género llega de manera tardía al pensamiento feminista mexicano. Desde su punto de vista, se debe a la ausencia de reflexiones de orden nomológico (2002: 204); de modo que su uso recurrente aparece hasta mediados de los años ochenta. Mientras tanto, el feminismo requirió la semántica marxista para expresar las injusticias e inequidades de género:

“opresión” y “explotación”, el fenómeno del poder en términos de “represión”, “aparatos de represión”, “poder de clase”; la caracterización de muchos de los problemas de las mujeres, explicada por su estatuto de “mercancía”, o la caracterización del régimen social como “capitalista-patriarcal” (Gutiérrez Castañeda, 2002: 206).

Tanto las feministas que se distancian de la ortodoxia marxista, como aquellas que se declaran “socialistas” o pertenecientes a dicha tradición, se ven forzadas a utilizar las categorías que el marxismo ofrece para hacer una crítica de las injusticias. Sin embargo, existe una “incomodidad” en el feminismo debido a la dificultad que supone la inclusión de sujetos políticos distintos a los de la clase, o a reconocer las injusticias de género (Gutiérrez Castañeda, 2002: 209). Como es posible observar, el problema de la imposibilidad de insertar la diferencia será un tema constante en los debates del

feminismo marxista en México. Gutiérrez Castañeda considera que la influencia del complejo teórico marxista, si bien en un inicio fue central para expresar la opresión de género, provocó una “sobrecarga” hacia el estudio de la estructura económica (2002: 210). La cuestión de las relaciones de género únicamente tenía un espacio de teorización en la llamada superestructura, lo que provocó que dicha problemática permaneciera en un segundo nivel de prioridad, es decir, siempre teóricamente dependiente de la estructura económica (Gutiérrez Castañeda, 2002). El feminismo se enfrentó con una injusticia epistémica que lo obligó a dar un giro. Para la filósofa mexicana, el concepto de género permite superar el viejo modelo base-superestructura y así acercarse a otras disciplinas como la antropología o el psicoanálisis y con ello comprender la función y la importancia de la categoría de género (2002: 215), así como su impacto en el ordenamiento social (2002: 215).

Como se puede apreciar a partir de los dos textos que hemos revisado, el marxismo resultó rápidamente insuficiente para el pensamiento feminista mexicano. Tanto Gutiérrez Castañeda como Lagarde coinciden en que era necesario transitar hacia lo cultural y llevar a cabo un estudio profundo de las opresiones desde la categoría de género. A diferencia de propuestas como las de Scholz (2019) o Young (1981), que revisamos anteriormente, estas autoras tomaron una posición similar a la propuesta del modelo dual de Heidi Hartmann (1981). El capitalismo y el patriarcado son dos sistemas de poder distintos, por lo que deben ser estudiados por modelos teóricos distintos: marxismo y feminismo.

❖ La lucha de las mujeres y el trabajo doméstico

El movimiento de las mujeres y su vinculación con las luchas de clase es quizás uno de los temas eje del feminismo marxista durante los años setenta y ochenta en México. Por ejemplo, en el primer volumen de la revista *Fem*, publicado en 1977, Graciela Hierro (1928-2003) ofrece un artículo sobre la vida intelectual de Alexandra Kollontai (1977: 42-45). En ella se refiere tanto a la luchadora social como a la teórica feminista. Su ejemplo es fundamental, porque el

caso de Alexandra Kollontai demuestra que “su lucha por la liberación se enfoca siempre en dos planos que no se confunden: la liberación económica y la emancipación sexual” (1977: 43). La lucha de clases y la lucha por la emancipación de las mujeres son dos luchas que se desplegaron paralelamente en la vida de Kollontai. Asimismo, para Hierro, la historia del movimiento de mujeres en la Unión Soviética es una muestra de que este último y el movimiento obrero son por sus objetivos de naturaleza distinta. La lucha de clases no garantiza la liberación de las mujeres. Esto demuestra, desde la perspectiva de la filosofía mexicana, que se trata de luchas que acontecen en dos planos de la vida humana y deben llevarse por separado.

Por otra parte, en cuanto al pensamiento de Kollontai, Hierro considera que la crítica a la moral sexual la conduce, inevitablemente, al cuestionamiento de la familia y su función social en la transmisión de la propiedad privada. Una institución en crisis que desvela su verdadera razón pues “ante la crisis de la familia burguesa, aparece en forma descarnada su verdadero origen: el interés económico. Se rompe así el mito del «amor eterno», de la «abnegación de la madre» y del «tesoro de los hijos»” (1977: 43). Esto permitió dar un paso hacia la emancipación de las mujeres. A pesar de que para Hierro el marxismo y la lucha de clases no tengan como objetivo la emancipación de las mujeres, la lucha de las mujeres en la Unión Soviética supuso un primer cuestionamiento de la cultura y la moral sexual.

De modo que la crítica de Kollontai resulta sumamente significativa para el feminismo de los setenta, concluye Hierro. Sea este de izquierda o liberal, ya que en los dos casos resulta necesario que la familia entre en crisis: “para volverse realmente libre, la mujer debe deshacerse de las cadenas que hace pesar sobre ella ... la familia” (1977: 43). Para las feministas de izquierda, quienes consideran que la revolución sexual es fundamental —abolición del matrimonio, superación de la doble moral, defensa del amor libre— la obra de la socialista rusa resulta de avanzada (1977: 44). Sin embargo, se trata, a los ojos de la filósofa mexicana, de un planteamiento muy lejano para la mayor parte de las mujeres y de una propuesta radical, pues la verdadera revolución sexual depende de la abolición de la familia y el

matrimonio, es decir, necesita de una transformación de la estructura económica y de las relaciones sociales.

Para Graciela Hierro, es ilusoria la postura de Kollontai, para quien la tarea de transformación debía ser llevada a cabo por la mujer proletaria. Se trata de una reivindicación utópica a sus ojos (1977: 44). Si bien el “amor libre” es una aspiración tanto de las marxistas como de las feministas, el error de Kollontai, no obstante, es la utopía. Si bien en un primer momento el ángulo del marxismo le ofrece una fuerza crítica, en un segundo momento debilita su propuesta (1977: 44). Al hacer un análisis de las condiciones de las mujeres en la Unión Soviética, Hierro muestra que el socialismo ha retornado a la defensa férrea de la familia heteropatriarcal. Stalin es un calvinista, señala (1977: 45). Asimismo, las mujeres se ven forzadas a una doble jornada. Si bien no parece estar de acuerdo en que el cambio se da junto con la estructura económica, sí reconoce la importancia de la propuesta de una nueva moral antiburguesa; pero ni la mujer proletaria es el sujeto de cambio, ni el horizonte de justicia debe ser una sociedad como la de la Unión Soviética. Con todo, la abolición de la moral burguesa, y con ello, del yugo del matrimonio y la familia, sí es una aspiración fundamental del feminismo. El sujeto de cambio social tendrían que ser las mujeres en plural.

Por su parte, en la misma revista, la filósofa guatemalteca Alaíde Foppa (1914-1980), quien realizó la mayor parte de su trabajo intelectual en México, expone, muy brevemente, los argumentos de la propuesta “Salario por el trabajo doméstico” (1977:13-16), del grupo *Lotta femminista*, al que referimos anteriormente. En el artículo, encontramos una exposición de las tesis principales defendidas por este grupo, con una breve evaluación al respecto. En efecto, sostiene que en Italia el feminismo ha contribuido a cuestionar “la ideología del trabajo doméstico como «deber» de esposa y madre” (1977: 14). Para esta agrupación, el trabajo doméstico es gratuito, invisibilizado y obligatorio, y constriñe a las mujeres a vérselas con la inflación, con la crisis y a reponer las carencias con su propio trabajo. Foppa considera que se trata de un análisis “inteligente” del ama de casa y del trabajo doméstico, y concluye con un planteamiento central: la necesidad de un salario doméstico (1977: 14). El trabajo realizado

en el espacio doméstico no es remunerado por el capital y, sin embargo, es necesario. Así, la filósofa guatemalteca argumenta, después de analizar la propuesta, que se trata de un planteamiento limitado, porque “la exigencia de salario para el trabajo doméstico no alcanzaría su objetivo simplemente al obtenerlo” (1977: 15). En otros términos, esta clase de salario no daría pie a nuevas relaciones de género, sólo permitiría cierta independencia que, además, normalizaría la doble jornada, es decir, la jornada en el espacio doméstico y la jornada fuera de éste. El reclamo del grupo *Lotta femminista* tiene como objetivo, de acuerdo con la filósofa guatemalteca, exigir mayor responsabilidad por parte del Estado para garantizar el bienestar y la reproducción de la población (1977: 16). Sin embargo, considera que provocaría que el trabajo doméstico permanezca como “una especie de condena”, en lugar de encontrar una salida distinta (1977: 16). Podría concluirse de esta apreciación que para Alaíde Foppa la lucha feminista debe encontrar objetivos de mayor radicalidad, no obstante, no señala cuáles debieran ser. A pesar de esto, esta pensadora aprecia el proyecto en la medida en que abre el debate respecto del trabajo doméstico y hace énfasis en la importancia de las políticas institucionales para la liberación de las mujeres. No obstante, en el texto de Foppa se echa en falta una discusión más profunda sobre el asunto.

Más adelante, Graciela Hierro organizó en 1979 el *Tercer Coloquio Nacional de Filosofía*, titulado “La naturaleza femenina”, y en 1985 publica una antología con los trabajos. Se trata de una compilación en la que se reflexiona, desde las diferentes tradiciones y áreas de la filosofía, la cuestión de la naturaleza femenina (Hierro, 1985: 8). Para las filósofas dedicadas a pensar la política y la sociedad, este coloquio fue una ocasión para reflexionar en torno a la lucha de clases y la lucha feminista.

La primera ponencia se titula: “La naturaleza femenina y la Filosofía política” (1985: 119-126) escrita por Dolores Ambrosi, Griselda Gutiérrez y Mercedes Garzón. Un texto en el que se reflexiona sobre la cuestión de la naturaleza femenina desde el marxismo, como claramente señala Graciela Hierro en su introducción (1985: 9). Este es, quizá, de todos los trabajos de filosofía mexicana revisados

en este artículo, el que pertenece con mayor claridad a la tradición del marxismo feminista. En efecto, en este se analiza la naturaleza femenina en el contexto de la sociedad capitalista desde un análisis de la relación estructura/superestructura (Ambrosi, Gutiérrez y Garzón, 1985: 120-122). Cuatro argumentos destacan de este artículo.

En primer lugar, en el capitalismo, las mujeres están sometidas a una doble explotación, que se origina en la inserción de las mujeres a la fuerza de trabajo (1985: 121). Esto tiene como consecuencias nuevas contradicciones sociales. En segundo lugar, debido a que la lucha por la liberación de las mujeres no es un proceso meramente cultural, la lucha feminista no debe separarse de la lucha de clases, pues la opresión de las mujeres es consecuencia de las relaciones de producción (1985: 121). En tercer lugar, a consecuencia de lo anterior, los movimientos feministas que atacan al socialismo están equivocados, pues son una postura ahistórica que percibe la opresión de las mujeres como un proceso social transhistórico y, en ese sentido, independiente de la formación social específica (1985: 124). Por último, en cuarto lugar, el artículo concluye que es fundamental que la lucha feminista se incorpore a la lucha política por el poder y a la lucha de clases, pues su objetivo no debe ser no solamente la transformación cultural, sino también la transformación social (1985: 125-126).

Como se puede ver, este artículo, escrito dos años después del análisis de Graciela Hierro en la revista *Fem*, se contrapone a su visión. Si para Hierro la lucha feminista, cuando se une al marxismo, se vuelve utópica, para Ambrosi, Gutiérrez y Garzón sucede lo contrario. Lo utópico para Ambrosi, Gutiérrez y Garzón es sólo apuntar hacia la transformación cultural y pretender que ello terminará con la opresión de las mujeres.

La segunda ponencia, escrita por Corina de Iturbe y Mariflor Aguilar, se titula “Posibilidades de una nueva práctica feminista” (1985: 133-135). Se trata de un trabajo sumamente interesante, ya que se adelanta a propuestas que siguen presentes en los debates académicos sobre marxismos y feminismos. Encontramos en este texto debates centrales para la actualidad, entre los cuales destacan la necesidad de pensar la lucha anticapitalista como una “constelación” de las luchas, así como la especificidad de la opresión de género.

Para estas dos autoras, las mujeres están sujetas a una doble opresión: la que es producto de la sociedad de clases y la opresión que las mujeres sufren por ser mujeres (1985: 134). Ni la lucha de clases, ni la lucha de las mujeres garantizan por sí solas la transformación de la sociedad en conjunto (1985: 133). De acuerdo con las filósofas mexicanas, la primera forma de opresión ha sido ampliamente estudiada y se han propuesto “armas teóricas” para su confrontación, para transformar las relaciones de explotación. Sin embargo, la opresión de las mujeres es un fenómeno que todavía se cuestiona en la discusión pública, y debido a ello, apenas se han generado herramientas para su comprensión y confrontación (1985: 133). De manera que una de las tareas inmediatas de la lucha feminista consistiría, a su modo de ver, en generar “las armas teóricas”, es decir, desarrollar una teoría profunda de la opresión que permita su comprensión y confrontación (1985: 134). La lucha contra la explotación del trabajo no garantiza la superación de las desigualdades de género, por lo que la transformación de éstas debe ser simultánea. Ninguna debe subsumirse o priorizarse, pues se trata de un proceso de transformación de la sociedad. Y este movimiento debe tomar en cuenta que las reivindicaciones en su interior son múltiples. Esto supone que, para estas autoras, los hombres tendrían también que participar de esta doble militancia: la de clase y la feminista (1985: 135).

Este artículo ofrece una primera formulación de lo que, más adelante, en México, será nombrado como la opresión basada en el género, pues Aguilar y de Iturbe señalan que se origina en los mecanismos ideológicos, que definen como aquellas normas que “distribuyen los dominios de nuestra actividad como mujeres” (1985: 135). Lo ideológico se entiende no sólo como una dimensión que se despliega en lo cultural, sino en las prácticas humanas cotidianas (1985: 135). En este sentido, el género se despliega en el nivel ideológico, pero se reproduce y performa en las prácticas y las relaciones sociales. Así, en el breve artículo, se alcanza a conceptualizar esta noción, sin hacer un uso explícito de la palabra, ya que es aún poco utilizada, como ha señalado Gutiérrez Castañeda (2002), desde su doble dimensión, la material e ideológica.

❖ Acumulación neoliberal y el feminismo

Si el feminismo del periodo de los setenta a los años dos mil se caracterizó por estar en constante pugna con el marxismo, por buscar un discurso propio y liberarse del yugo del marxismo, a partir de la segunda década de los años dos mil el feminismo buscará reconciliarse. El neoliberalismo transformó sin duda tanto al feminismo como al marxismo. En efecto, encontramos en las dos corrientes un renovado interés por estudiar los procesos de acumulación originaria, de extracción y despojo de las riquezas comunitarias y la violencia que los acompaña.

La propuesta de la filósofa Raquel Gutiérrez Aguilar (1962) es relevante al respecto. Esta autora centra su trabajo en la crítica del capitalismo en el contexto contemporáneo, desde lo que ella denomina una *política en femenino* que se enfoca en la defensa de lo común (2017: 118). A diferencia de la noción moderna de lo público, una categoría propia de la política capitalista, la categoría de lo común propuesta por Gutiérrez Aguilar hace referencia a la esfera en la que se desarrollan las condiciones materiales de reproducción de la vida colectiva. “Lo público, mirando desde esta perspectiva, es una forma deformada de lo común: una forma abstracta y formal susceptible de renovadas apropiaciones privadas y de interminables disputas por ello” (2017: 118).

En este contexto, lo público denota la esfera donde se desarrollan las relaciones humanas mediadas por la forma mercantil y fundadas en la propiedad privada, por lo cual la política tradicional no permite defender la vida en común. En cambio, lo común denota las prácticas colectivas y autonómicas de organización y producción de la vida, las cuales son el objetivo de las políticas en femenino (2017: 74). Debido a que el capitalismo reproduce las relaciones de dominación y apunta a la reproducción de la fuerza de trabajo, las políticas que se desarrollan en las instituciones de la esfera pública no permiten defender auténticamente la riqueza y la vida comunitaria. En cambio, para Gutiérrez Aguilar las prácticas comunitarias que se desarrollan fuera de los marcos institucionales del capitalismo, fuera de las relaciones mercantiles, sí defienden la garantía de la vida y la

riqueza en común. Por ello, la *política en femenino*, a su modo de ver, debe luchar por la consolidación del espacio y las prácticas que en las que se despliegan la vida y las relaciones comunitarias, las cuales son el blanco del modo de acumulación capitalista (2017: 139). En el neoliberalismo, la destrucción de lo común se ha intensificado a través de políticas de acumulación por despojo.

En otro texto (2018), Gutiérrez Aguilar va más allá y caracteriza la nueva etapa del capitalismo, no solamente como un capitalismo de acumulación por despojo. Se trata de una etapa que refuerza su violencia y despoja lo común por medio de la mercantilización de la vida y de lo que denomina un “arreglo financiero-patriarcal”. En otros términos, el despojo de lo común es posible por medio de la financiarización de la economía y la naturaleza (2018: 43-44). Las nuevas luchas feministas deben tener en cuenta este nuevo panorama, que transforma la concepción tradicional de la dominación capitalista a través de la explotación del trabajo.

En consecuencia, a diferencia del feminismo marxista tradicional, el cual, por ejemplo, dirigía sus esfuerzos de lucha hacia el Estado, como es el caso del movimiento *Lotta Femminista* al que hicimos referencia anteriormente, el nuevo feminismo centra su atención en la defensa de aquello que no ha sido subsumido al capital, es decir, del espacio que se halla fuera de la lógica capitalista. Para Raquel Gutiérrez Aguilar, esto supone que la política y la resistencia al capitalismo tiene que ir más allá de las perspectivas estado-céntricas. Desde su punto de vista, los sistemas democráticos han entrado en crisis, y en principio sólo garantizan el “monopolio de la toma de las decisiones públicas al sistema de partidos, lo cual excluye a la mayoría social, y sobre todo, a los pueblos indígenas” (2017: 69). Por ello, la lucha anticapitalista tiene que ser feminista, lo que significa que el punto de partida de lo político es la reproducción de la vida y la garantía de la vida, puesta en riesgo por el capital. Se trata de volver a construir relaciones comunitarias. La finalidad, entonces, es recuperar lo común frente al despojo, a la expropiación y a la explotación: “los ejes de esta forma de lo político suelen ser el cuidado-conservación, así como la reapropiación social de la riqueza y los bienes producidos colectivamente” (2017: 72).

En este mismo contexto, Mariflor Aguilar (1949) ha dedicado parte de su trabajo a estudios empíricos sobre el extractivismo, esto le ha permitido tomar una postura teórica interesante respecto de los nuevos sujetos de cambio social. Su último artículo, titulado “Feminismo anticapitalista” (Aguilar, 2023), permite comprender, con mayor precisión, qué es de lo que está hablando Raquel Gutiérrez con “políticas en femenino”. Este trabajo se enfoca en la cuestión de la multiplicidad de los movimientos sociales frente al capitalismo extractivista. Para la filósofa mexicana, detrás del problema de la exclusión sistemática de la lucha feminista en las luchas anticapitalistas, encontramos un cuestionamiento sobre la legitimidad de los movimientos sociales. También encontramos un interés por vincular las diferentes reivindicaciones en torno a un horizonte común. En realidad, Aguilar considera que se trata de una falsa dicotomía, pues, en la práctica, las luchas anticapitalistas son por esencia antipatriarcales y antirracistas (2023: 96).

En este sentido, la filósofa mexicana sostiene que existen principios del marxismo ortodoxo que entran en conflicto con el feminismo, una de ellas es la tesis nuclear del llamado materialismo histórico: la lucha de clases es el motor de la historia. De dicha tesis derivan otras dos: que el sujeto político de cambio social es la “clase” y que la opresión es la opresión a la que está sometida la clase obrera. Estas tres tesis, señala Aguilar, parecen haber omitido la condición de opresión de las mujeres y la posibilidad de las mujeres de constituirse como sujeto de transformación social (2023: 89). De este modo, Aguilar retoma el conflicto central entre el marxismo y el feminismo, se trata del problema de la fragmentación de los movimientos sociales, y con ello, la problemática que había planteado años atrás (De Iturbe y Aguilar, 1985): ¿cómo conciliar el universalismo que implica la lucha en contra del capital, con la lucha en contra de las opresiones que atraviesan a las mujeres? A esta pregunta, presente de manera constante en el pensamiento marxista, Aguilar responde que se trata de una falsa dicotomía (2023: 96). Esto es así porque, en la práctica, las luchas son y necesitan ser simultáneamente anticapitalistas y feministas (2023: 97). Las luchas antiextractivistas son esencialmente anticapitalistas, pues se encaminan a defender

prácticas colectivas frente a la mercantilización de lo común (Carvajal, 2016: 47).

Los grupos sociales más afectados por el extractivismo son los campesinos y los grupos indígenas. Sus luchas han hecho visibles problemáticas específicamente de género y han dado lugar a la formación de movimiento de mujeres, ya que repercute en rubros que suelen estar al cuidado de mujeres (Aguilar, 2023: 98).

El extractivismo ataca directamente los medios de reproducción de la vida, como son los alimentos, el agua y la salud, y lo hace a través de la “masculinización del territorio” (Aguilar, 2023: 98). Es decir, se trata de un proceso de despojo de las comunidades que se lleva a cabo por medio de la “violencia sexual como instrumento de represión” (2023: 98). Por esta razón, la lucha contra el extractivismo es una lucha antirracista y anticapitalista, y, en consecuencia, debe ser al mismo tiempo una lucha en contra de la violencia hacia las mujeres (2023: 98). Así, en la práctica, todo sujeto de cambio es, por su esencia, multidimensional. La respuesta de la filósofa mexicana es fundamental para la tradición del feminismo marxista, que todavía en la actualidad continúa cuestionándose al respecto y buscando estrategias que no lleven al separatismo de los movimientos sociales.

Conclusiones

Se ha hecho aquí una revisión temática del desarrollo de los debates sobre marxismo y feminismo en la filosofía mexicana desde los años setenta a la fecha, tanto en el feminismo marxista, como sus contribuciones de nuestro país. Para organizar nuestra investigación, elegimos tres campos problemáticos: la relación entre el marxismo y el feminismo; las discusiones sobre la lucha de clases y la lucha feminista, y, por último, acumulación neoliberal y la lucha anticapitalista. Las autoras trabajadas son en su mayoría filósofas, que en sus trabajos formulan críticas incisivas a la ortodoxia marxista, lo que, a

nuestro parecer, da pie a la construcción de un feminismo novedoso y propio.

Consideramos que no se forma propiamente una tradición consolidada, en la filosofía, de un feminismo marxista. Más bien, lo que encontramos es la recepción de los temas a los que hemos hecho referencia, sin que por ello se formara una línea dentro de la filosofía marxista mexicana que se denomine a sí misma como feminista.

En ese sentido, tres conclusiones se derivan de lo anterior. En primer lugar, con respecto a la relación entre marxismo y feminismo, vemos que en México la reflexión sobre la opresión de género elige desprenderse del marxismo y construir poco a poco un marco teórico propio que permita comprender la opresión de género en su especificidad. Esta posición cambia, con las propuestas de Gutiérrez Aguilar (2017 y 2018) y Aguilar (2023), para quienes la violencia en contra de las mujeres debe pensarse en relación con el problema de la acumulación de capital.

En segundo lugar, las filósofas reconocen la influencia que el marxismo ha tenido en el feminismo, ya sea por los cuestionamientos de la moral sexual burguesa, como en el caso de Hierro (1977), o por el origen marxista del pensamiento feminista, como en el caso de Lagarde (1988) y Gutiérrez Castañeda (2002), o bien con respecto a la importancia que ha tenido la lucha de clases en la formación de un movimiento de mujeres, como en el caso de Iturbe y Aguilar (1985). Es importante destacar que la búsqueda por generar un discurso autónomo y específico de la opresión de las mujeres está siempre presente en el debate y es quizás la principal preocupación de las filósofas feministas.

En tercer lugar, el tipo de capitalismo que se despliega durante la década de los 2010 y 2020 transforma, sin embargo, el debate. Analizamos dos propuestas, la de Mariflor Aguilar (2023) y la de Raquel Gutiérrez Aguilar (2017). En esta lectura constatamos que la opresión no es analizada ahora como un problema cultural. Lo que interesa fundamentalmente es la violencia en contra de las comunidades y de las mujeres; lo que interesa es el despojo que precariza la vida en el capital. En este sentido, para estas dos autoras es fundamental trabajar el problema desde una perspectiva que considere las

diversas opresiones y desde un horizonte anticapitalista, debido a la crisis económica, de cuidados y ambiental que estamos enfrentando.

Para terminar, se ha querido hablar más bien de debates, en lugar de sostener que existe una tradición marxista-feminista, que, sin embargo, se está formando en la actualidad. Con todo, en nuestro país destaca un claro interés por entender la relación entre lucha de clase y la lucha feminista y la determinación de su horizonte de justicia. Otra preocupación es, sin duda, la inclusión de la pluralidad de sujetos de cambio y la búsqueda por la construcción de un modelo teórico feminista autónomo. Durante los años ochenta, cuando no se establecía aún una clara conexión entre la opresión de género y el capitalismo, los movimientos parecían todavía inconexos e incluso se percibían como antagónicos. En la actualidad, sin embargo, las autoras buscan elementos conceptuales para formar un modelo teórico unitario, y pensar a las y los sujetos políticos de cambio en una perspectiva anticapitalista. El predominio de las prácticas extractivistas, las cuestiones en torno a las violencias en contra de las mujeres como estrategia de acumulación, son el punto de mira de los estudios sobre capitalismo en la actualidad, que obligan necesariamente a la conceptualización de nuevas formas de organización comunitaria. Así pues, estas autoras ya no estarán interesadas en el vínculo entre el feminismo y la lucha de clase sino, más bien, en la cuestión de la necesidad de una lucha multidimensional en la que el sujeto de cambio sea un sujeto constituido por una constelación de reivindicaciones.

■ Referencias

- Aguilar Rivero, M. (2023). Feminismo anticapitalista. G. Gutiérrez Castañeda y M. Aguilar Rivero. *Alcances y retos vigentes del feminismo*, México: UNAM/FFyL: 89-100. https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/handle/FFyL_UNAM/7551.
- Ambrosi, D., Gutiérrez Castañeda, G. y Garzón Bates, M. (1985). La naturaleza femenina y la Filosofía política. G. Hierro (ed.). *La naturaleza femenina. Tercer coloquio nacional de Filosofía*, México: UNAM: 119-126.
- Aruzza, C., (2010). *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*. Barcelona: Sylone.
- Aruzza, C., Bhattacharya T. y Fraser, N. (2019). *Manifiesto de un feminismo para el 99%*. Barcelona: Herder.
- Callinicos, A., Kouvelakis, S. y Pradella, L. (ed.).(2020). Routledge. *Handbook of Marxism and Post-Marxism*. London: Routledge.
- Carvajal, L. M., (2016). *Extractivismo en América Latina*. Impacto en la vida de las mujeres y propuestas de defensa del territorio. Bogotá: FAU – AL Fondo Acción Urgente. https://fondoaccionurgente.org.co/site/assets/files/1175/extractivismo_en_america_latina.pdf
- Dalla Costa, M. y James, S. (1994). *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. México: Siglo XXI.
- De Iturbe, C. y Aguilar Rivero, M. (1985). Posibilidades de una nueva práctica feminista. G. Hierro (ed.). *La naturaleza femenina. Tercer coloquio nacional de Filosofía*. México: UNAM: 133-135.
- Engels, F. (2017). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado: En relación con las investigaciones de L. H. Morgan*. Madrid: Akal.
- (2020). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Akal.
- Federici, S. (2010). *El Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. México: UACM / Madrid: Traficantes de Sueños.
- Ferguson, S. y McNally, D. (2013). Capital, Labor-Power and Gender-Relations: Introduction to the Historical Materialism. L. Vogel. *Marxism and the Oppression of Women. Towards a Unitary Theory*. Chicago: Haymarket Books. pp. xvii-xl.
- Foppa, A. (1977, abril – junio). ¿Salario para el trabajo doméstico? *Fem*, 1(3): 13-16.

- Fortunati, L. (2019). *El arcano de la reproducción. Amas de casa, prostitutas, obreros y Capital*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Goodman, R. T. (ed.) (2019). *The Bloomsbury Handbook of 21st century Feminist Theory*. London: Bloomsbury Publishing.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2017). *Horizontes comunitarios-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2018). La lucha de las mujeres contra todas las violencias en México: Reunir fragmentos para hallar sentido. V. Gago, R. Gutiérrez Aguilar, S. Draper, M. Menéndez Díaz, M. Montanelli, S. Rolnik, *8M Constelación feminista ¿Cuál es tu huelga? ¿Cuál es tu lucha?* Buenos Aires: Tinta Limón: 25-48.
- Gutiérrez Castañeda, G. (2002). Breves reflexiones sobre la historia de una incomodidad. O de las encrucijadas, retrocesos y mutaciones teórico-políticas del feminismo en México. *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*. México: UNAM/PUEG: 199-216.
- Hartmann, H. (1981). The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union. L. Sargent (ed.), *Women and the Revolution. A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston: South End Press: 2-41.
- Haug F. (2005). Gender Relations. *Historical Materialism* 13(2): 279-302. https://www.inkrit.de/neuinkrit/mediadaten/en/en_archivehcdm/gender_relations-hcdm.pdf.
- (2006). Hacia una teoría de las relaciones de género. *La teoría marxista hoy, problemas y perspectivas*. Buenos Aires. CLACSO: 327-339. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100720071709/14Haug.pdf>
- Haug, F. (ed.) (2022). *Diccionario Histórico-Crítico del Marxismo-Feminismo*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta. <https://www.herramienta.com.ar/files/diccionariocticodelmarxismofemini-28466.pdf>
- Hierro, G. (1977, julio-septiembre). Alejandra Kollontai: La nueva moral. *Fem*, vol. 1: 42-45.
- Lagarde M. (1988, julio). El marxismo y las mujeres. *Dialéctica*, año XIII, n. 19: 151-158.
- (2021). *Los cautiverios de la mujer*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2008). *El capital. Crítica de la economía política*. Traducción de P. Scaron. México: Siglo XXI.
- Mies, M. (2014). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*. London: Zed Books.
- Vogel, L. (2013). *Marxism and the Oppression of Women. Towards a Unitary Theory*. Chicago: Haymarket Books.

- Scholz, R. (2013). El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre el capitalismo y las relaciones de género. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5(5): 44-60. <https://constelaciones-rtc.net/article/view/815>.
- (2019). *Patriarcado productor de mercancías y otros textos*. Quimera Ediciones y Editorial Pensamiento y Batalla.
- (2020). El valor y los “otros”. Correcciones desde la crítica de la disociación del valor a la teoría de Moishe Postone. *Bajo el Volcán*, 2(4), digital: 71-97. <http://bajoelvolcanx.buap.mx/index.php/bajovolc/article/view/477>.
- Skeggs, B. (ed.). (2014). *The SAGE Handbook of Marxism*. London: Sage.
- Torres Gaxiola, A. (2022). Una introducción a la teoría feminista de Roswitha Scholz: El patriarcado capitalista de la forma valor/escisión. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 61(161): 87–98. <https://doi.org/10.15517/rev-fil.2022.52574>.
- (2023). Una lectura de la escisión del valor en *El capital*: La crítica al trabajo capitalista desde la propuesta de Roswitha Scholz. A. Chaparro y A. Miranda, (coords.). *Feminismo y Neoliberalismo: Trabajo, Subjetividad, Resistencias*. México: CIEG, UNAM: 191-226.
- Young, I. (1981). Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory. L. Sargent (ed.). *Women and the Revolution. A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston: South End Press: 71-69.

* Este trabajo corresponde a ANID, Fondecyt, proyecto Fondecyt Regular 1221262, cuyo investigador responsable es el Dr. Roberto Rubio. Se agradece el apoyo de estas instituciones.

“Como si no” en cuanto rasgo fenomenológico de la experiencia cristiana de fe

“As if not” as a Phenomenological Trait of the Christian Experience of Faith

Roberto Rubio
Universidad Alberto Hurtado, Chile
rorubio@uahurtado.cl
<https://orcid.org/0000-0002-2482-9062>

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v15i35.663

Fecha de recepción: 19/10/2023 • Fecha de aceptación: 23/01/2024

Resumen

El presente trabajo analiza fenomenológicamente la vivencia “como si no” y su rol al interior de la experiencia cristiana de fe. Para ello, considera la caracterización de dicha vivencia en las cartas paulinas y la interpretación que Heidegger realiza de estas, así como otras interpretaciones filosóficas relevantes. El trabajo propone una descripción fenomenológica que caracteriza al “como si no” como un rasgo posicional correspondiente a la actitud cristiana. La idea central es la siguiente: al vivir en el modo del “como si no”, las valideces del mundo quedan relativizadas con respecto al orden divino y tiene lugar la transformación del creyente y de su contexto.

Palabras clave

Actitud cristiana, “como si no”, conversión, fe cristiana, fenomenología.

Abstract

This paper provides a phenomenological analysis of the experience of “as if not” and its role within the Christian experience of faith. To this end, it considers the characterization of this experience in the Pauline letters and Heidegger’s interpretation of them, as well as other relevant philosophical interpretations. The paper offers a phenomenological description that characterizes “as if not” as a positional feature corresponding to the Christian attitude. The main idea is as follows: by living in the mode of “as if not”, the validities of the world are relativized in relation to the divine order, and the transformation of the believer and their context takes place.

Keywords

“As if not”, Christian attitude, Christian faith, conversion, phenomenology.

Introducción

La expresión “como si no” (*hos mē*) es utilizada por San Pablo en la Primera Carta a los Corintios.¹ En un breve pasaje que inicia con la afirmación “el tiempo apremia” (1 Cor 7, 29)² y concluye con la indicación de que “la representación de este mundo pasa” (1 Cor 7, 31), San Pablo exhorta a vivir en el modo del “como si no”:

Les digo, pues, hermanos: el tiempo apremia. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no (*hos mē*) la tuvieran. Los que lloran, como si no lloraran. Los que están alegres, como si no lo estuvieran. Los que compran, como si no poseyeran. Los que disfrutan del mundo, como si no lo disfrutaran. Porque la representación de este mundo pasa (1 Cor 7, 29-31).

Vivir un estado social, una emoción o la realización de una actividad al modo del como si no (*hos mē*): tal es la indicación dada por San Pablo a las cristianas y a los cristianos para que habiten el tiempo que resta ante la inminente venida del Mesías resucitado. Mediante la fórmula “como si no”, San Pablo delinea la apropiada relación de las cristianas y los cristianos con el mundo en el contexto de la urgencia escatológica.

La fórmula paulina “como si no” es objeto de interés en el ámbito de la filosofía, particularmente por parte de la fenomenología.

1 Respecto a las traducciones de la expresión griega al latín y al alemán, ver Camilleri (2017: 739). Respecto a la semántica de la expresión en el pasaje citado, ver Mot (2019: 31-43).

2 Sigo aquí la traducción del Nuevo Testamento de la *Biblia de Jerusalén Latinoamericana*. La expresión *ho kairos synestalmenos estin* indica literalmente que “el tiempo ha plegado velas”. Es decir, el tiempo se ha acortado, se ha contraído. La contracción del tiempo que resta ante la venida de Cristo resucitado expresa la urgencia escatológica. En ese sentido, la expresión ha sido traducida como “el tiempo apremia”.

Como es sabido, el joven Heidegger llevó a cabo una interpretación de las epístolas paulinas con vistas a esclarecer la experiencia religiosa protocristiana, a la que consideraba como una experiencia de especial relevancia fenomenológica.³ En la reconstrucción heideggeriana de la experiencia protocristiana, el *hos mē* paulino tiene un papel destacado.⁴ Siguiendo el trabajo de Heidegger, autores como Agamben (2006: 33 ss.; 2010: 13 ss.) y Vattimo (2002: 136) han profundizado en el estudio del *hos mē*. Asimismo, otros investigadores han planteado la cercanía entre el modo de la experiencia cristiana denominado “como si no” y ciertas vivencias de especial importancia para el programa fenomenológico. Así, por ejemplo, Bancalari (2015: 185) ha tematizado el alcance del “como si no” vinculándolo con la *epoché* fenomenológica.

Los estudios sobre el “como si no” recién mencionados coinciden en señalar que se trata de un modo de vivencia peculiar especialmente relevante en la experiencia religiosa cristiana. Ahora bien, cabe preguntar: ¿en qué consiste, desde un enfoque fenomenológico, la peculiaridad del “como si no”? Y atendiendo a dicha peculiaridad, ¿por qué el “como si no” es relevante en la experiencia religiosa cristiana? Para responder estas preguntas, ofreceré una descripción fenomenológica de la experiencia cristiana de fe.

La descripción se centrará en la experiencia de fe por dos motivos. En primer lugar, porque una descripción fenomenológica centrada en la fe tiene en cuenta especialmente la *dimensión posicional* de la experiencia y, como se verá durante el desarrollo del trabajo, el abordaje de la posicionalidad permite poner de relieve ciertas características peculiares del “como si no”. En segundo lugar, porque la concentración de

3 El texto de Heidegger correspondiente al volumen 60 de la Edición Integral (*Gesamtausgabe*) se citará utilizando la sigla “FVR”. La paginación se indicará del siguiente modo: el número de la versión en alemán, seguido por el número de la traducción al español, separados por “/”. Con respecto a los estudios de Heidegger sobre el *hos mē*, ver Heidegger (FVR 117-121 / 146-150).

4 En este sentido, Savarino afirma: “La interpretación heideggeriana del texto paulino alcanza así [es decir, con la interpretación del pasaje referido al “como si no”] su punto más alto [...]. Heidegger relee en clave ontológico-filosófica un motivo ético cristiano” (2001: 91).

la mirada fenomenológica en la experiencia de fe tiene en cuenta la noción fenomenológica de *actitud* y, como se mostrará durante el desarrollo de la investigación, es posible determinar el rol y la relevancia del “como si no” en la experiencia cristiana atendiendo a la relación entre la actitud religiosa cristiana y la actitud natural.

La descripción tendrá en cuenta los trabajos pioneros de Heidegger, así como las elaboraciones posteriores de Agamben y Vattimo. Como marco teórico general para el abordaje fenomenológico ocuparé la fenomenología de Husserl.⁵ Los planteamientos de Husserl sobre la dimensión posicional de la experiencia, su elaboración de la noción fenomenológica de fe, su noción de actitud y su caracterización de la actitud natural como instancia previa al surgimiento de toda otra actitud serán de central importancia en la descripción.⁶ Para algunas precisiones fenomenológicas sobre la experiencia de fe, consideraré también a Edith Stein y Max Scheler.

Descripción fenomenológica de la experiencia cristiana de fe

A fin de delimitar con precisión la descripción que se llevará a cabo, cabe señalar lo siguiente. En primer lugar, la descripción de la experiencia religiosa cristiana se concentrará en la experiencia cristiana de fe, es decir, en la experiencia de creer en Dios y en Jesucristo en tanto Dios.⁷ Asimismo, el énfasis estará puesto, no en los contenidos

5 Los textos de la *Husserliana* se citarán utilizando la sigla “Hua”, seguida del volumen indicado en números romanos. La paginación se indicará del siguiente modo: el número de la versión en alemán, seguido por el número de la traducción al español (si hubiera), separados por “/”.

6 Para la presente descripción se tendrán en cuenta especialmente los elementos teóricos husserlianos mencionados. Otros planteos de Husserl, tales como sus análisis acerca de la idea de Dios y de la relación entre esta y la conciencia ética racional, no conciernen directamente a la experiencia religiosa conforme al “como si no” y por ello no serán considerados.

7 La decisión de focalizar la descripción de la experiencia cristiana en la experiencia de fe se basa en la convicción de que la experiencia de fe cristiana da el marco general y el sustento para el conjunto de las vivencias religiosas cristianas, es decir, que la fe es, en primer lugar, una experiencia que abre el espacio de sentido y validez en el cual

de la fe (*fides quae creditur*), sino en el ejercicio vivencial de ésta (*fides qua creditur*).⁸ Además, la descripción se concentrará en la experiencia de conversión. La conversión (*epistrophē, metanoia, conversio*)⁹ será descrita en términos fenomenológicos como un *cambio de actitud*, más precisamente, como el paso de la actitud natural a la actitud religiosa cristiana.¹⁰ La experiencia de conversión cristiana será abordada sin hacer distinciones entre conversiones súbitas y no súbitas, ni entre las conversiones que contienen experiencias místicas y las que no lo hacen.¹¹

Consideremos, a continuación, la noción de actitud elaborada por Husserl, así como su análisis de la dimensión posicional de la experiencia y su descripción de la actitud natural. Ello proveerá el marco conceptual inicial para la descripción.

Con respecto a la noción de actitud, Husserl afirma lo siguiente en su conferencia de Viena del 7 de mayo de 1935:

tienen lugar los actos religiosos, como la plegaria o el sacrificio, por ejemplo. Dicho en términos más precisos: la noción de fe que orienta la descripción no refiere a un tipo de acto religioso entre otros, sino que corresponde a la actitud cristiana, la cual inaugura el ámbito para el despliegue de los diversos actos religiosos. Esto se presentará con mayor detalle durante el desarrollo de la descripción.

8 Si bien se trata de dos aspectos intrínsecamente vinculados (Riaudel, 2012), la descripción se concentrará en el aspecto vivencial, es decir, tendrá en cuenta cómo es vivir tal experiencia por parte del creyente. Dicho en términos fenomenológicos, la descripción estará enfocada en el lado noético de la experiencia.

9 Con respecto al campo semántico de la expresión latina *conversio* en el contexto bíblico, hay que mencionar dos conjuntos de términos. Por un parte, el verbo hebreo *sûb*, que significa volver. En el Antiguo Testamento, el término es utilizado en el sentido de regresar a Dios, volverse hacia Él. Traducido al griego como *epistrephein*, indica el retorno o regreso por el cual el pueblo elegido vuelve a Dios. Por otra parte, hay que mencionar al verbo hebreo *nhm*, que significa respirar profundamente, sollozar, gemir. En forma reflexiva quiere decir arrepentirse. Este verbo es vertido al griego como *metanoein*. El término *metanoia*, por su parte, aparece predominantemente en el Nuevo Testamento y refiere al arrepentimiento y al cambio de disposición. Para una consideración más detallada, ver Dalbesio (1995); Guillet (1995); Hadot (2017).

10 Para la exposición de este punto se han tomado en cuenta los desarrollos elaborados en el artículo de Rubio y Saldías (2024).

11 Entre los análisis fenomenológicos que ahondan en alguna de las dos distinciones señaladas cabe mencionar los siguientes: Contreras (2015), respecto a conversiones súbitas; Stein (2006) y Steinbock (2007), respecto a conversiones que involucran experiencias místicas.

En términos generales, actitud significa un estilo, fijado por el hábito, de la vida voluntaria en intereses o direcciones de la voluntad predelineados en metas finales en las efectuaciones culturales, cuyo estilo total queda así determinado. En este estilo permanente *qua* forma normal transcurre la vida determinada en cada caso (Hua VI: 326).

Obsérvese el énfasis de Husserl en el carácter habitual y la función de orientación inherentes a la actitud. En la misma línea, y precisando el concepto, Rabanaque señala que la actitud consiste en “un modo habitual de comportamiento [...] y, más precisamente, un modo de instalación y de estar instalado” (2011: 149). La referencia al instalarse o estar instalado recoge el sentido de la expresión alemana *Einstellung*. En resumen, podríamos decir que, en cuanto modos de instalación en el mundo, las actitudes son disposiciones habituales que configuran estilos de experiencia.

Las actitudes son estables y tienden a la permanencia. Se forman y mantienen mediante el ejercicio habitual de actos y a la vez preterminan la manera en que los llevamos a cabo. Si bien no son actos, poseen estructura intencional. En otras palabras, están dirigidas hacia un correlato intencional y se pueden describir atendiendo a tres dimensiones constitutivas de la intencionalidad, a saber: el sentido, la posición y la plenitud.¹² Por cierto, no tienen como correlato a un objeto determinado, sino a ámbitos de aparición. Así, por ejemplo, la actitud estética está dirigida hacia el campo de los objetos estéticos y no exclusivamente hacia un objeto estético en particular.

Si bien Husserl distingue entre diversos tipos de actitud —naturalista, personalista, fenomenológica, etc.— sostiene reiteradamente el predominio de una actitud a la que denomina “actitud natural”. Mientras las demás actitudes pueden adquirirse y ser abandonadas, la actitud natural es el suelo para toda otra actitud. Se trata del estilo de la percepción cotidiana, en el cual ya siempre estamos inmersos.

12 Con respecto a las tres dimensiones de la intencionalidad, ver Rubio (2022). Ver Husserl (Hua XIX/1: 599/647; Hua III/1: 298/ 309, Hua XXIII: 214).

El adjetivo “natural” quiere decir aquí “habitual” y remite al carácter inmediato y regular de nuestras vivencias diarias.

Corresponde ahora tener en cuenta un aspecto central en el estudio fenomenológico de las actitudes, esto es, la dimensión posicional de la experiencia. Por “posición” entiende Husserl la correlación noético-noemática entre el “tener por” (*nehmen für*) o “tomar por” (*halten für*), del lado noético, y el ser, del lado noemático. Se trata, en otras palabras, de aquella dimensión experiencial en la cual accedemos a algo como siendo. Así, en correlación al tener por siendo posible, algo aparece como siendo posible; en correlación al tener por siendo probable algo, aparece como siendo probable, etc.¹³

La dimensión posicional se articula en modos. El modo originario, desde el polo noético, es el tener por siendo sin más. Se trata del creer o tener fe (*glauben*).¹⁴ Su correlato posicional en el polo noemático es el ser sin más, esto es, el ser *simpliciter* o existencia.

El modo posicional originario y los modos derivados son ingredientes tanto de actos (vivencias intencionales dirigidas a objetos) como de actitudes (vivencias intencionales dirigidas hacia ámbitos de aparición). En cuanto a la actitud natural, esta tiene como ingrediente posicional una aceptación fundamental cuyo correlato, el mundo perceptivo habitual, aparece siendo sin más. En este sentido, la actitud natural es caracterizada como *fe en el mundo*.¹⁵ Para indicar

13 Ver Husserl (Hua III/1: 238-243 / 333-337).

14 Los términos *glauben* y *Glaube* pueden ser vertidos al español como “creer” o “tener fe” y como “creencia” o “fe”, respectivamente. Ahora bien, en el ámbito de la filosofía fenomenológica de la religión se distingue entre el creer y el tener fe y consecuentemente entre la creencia y la fe. Mientras la primera tiene la estructura del “creer que”, la segunda consiste en “creer en”. Conforme a tal distinción, las creencias son actos individuales que no afectan íntegramente a quienes los realizan, mientras que la fe es, en primer lugar, la posición inherente a una actitud y atañe íntegramente a quienes viven en dicha actitud. Ver Scheler (1957: 241-250), Stein (2014: 60-67), Rubio y Saldías (2024). Considero que la distinción entre “creer que” y “creer en” puede aplicarse también al ámbito de la actitud natural, de modo tal que se puede diferenciar entre el “creer en” dirigido hacia el mundo y el “creer que” dirigido hacia eventos u objetos del mundo. En vista de ello, traduzco aquí por “fe” la expresión *Glaube* cuando es utilizada en referencia a la actitud natural para nombrar el *creer en* el mundo, o bien cuando se la utiliza con respecto a la actitud religiosa para referir al *creer en* Dios.

15 Ver Husserl (Hua VIII: 44-58).

su carácter posicional primario y no derivado, Husserl caracteriza la fe en el mundo como protodoxa (*Urdoxa*).¹⁶

En la actitud natural, el mundo aparece como un ámbito efectivamente real y es vivido inmediatamente como una obviedad indudable. La fe en el mundo tiene el carácter de una “presunción necesaria” por la cual “el mundo verdadero [...] vale para nosotros como una obviedad fuera de duda” (Hua IX: 125). Esto significa que la fe en el mundo no admite obstrucciones u obstaculizaciones que generen en ella modalizaciones posicionales tales como, por ejemplo, la duda o la cuestionabilidad. En otras palabras: es posible dudar respecto a la validez de un ítem del mundo, pero no respecto del mundo en cuanto horizonte general de experiencia, pues este funge precisamente como el tribunal para dirimir los conflictos de validez.¹⁷

Habiendo caracterizado ya la actitud natural, consideremos a continuación la actitud cristiana. Se trata de un estilo de experiencia por el cual se inaugura y mantiene el ámbito de sentido y validez en el cual tienen lugar los diversos actos religiosos que realizan las cristianas y los cristianos y por los cuales estas y estos se reconocen como tales. Considerada en su posicionalidad, consiste en una posición originaria o fe.¹⁸ Si atendemos al lado noético de tal actitud, podemos decir que es vivida por las fieles y los fieles como un *creer en Dios*, un confiar absolutamente en Dios que no deriva de circunstancias mundanas.¹⁹ En este sentido, el joven Heidegger caracteriza la fe cristiana como protodoxa (*Urdoxa*).²⁰

16 Ver Husserl (Hua III/1: 241 ss. / 336 ss.).

17 Ver Walton (2015: 355).

18 Conforme a lo expuesto, se entiende aquí la fe cristiana, en términos fenomenológicos, como el ingrediente posicional de la actitud cristiana. Se trata de una posición originaria, un tener por siendo sin más, dirigido a Dios. En cuanto ingrediente de la actitud cristiana, integra una experiencia transversal a los diversos actos religiosos cristianos, la cual da el marco de sentido y validez para dichos actos.

19 El carácter absoluto de la fe cristiana ha sido enfatizado en las descripciones ofrecidas por Adolf Reinach (1989: 605-611), Max Scheler (1957: 241-250, esp. 244) y Edith Stein (2014: 60-67, esp. 63 y 66). Por su parte, Scheler (1957: 244) y Stein (2014: 63, 66) destacan el carácter del “creer en”.

20 Ver Heidegger (FVR: 329).

El proceso de conversión que conduce hacia la fe cristiana puede ser caracterizado, conforme a lo ya expuesto, como un cambio de actitud, y más específicamente, como el paso desde la actitud natural hacia la actitud religiosa cristiana. En otras palabras, se trata del paso desde la fe perceptiva en el mundo hacia la fe cristiana en Dios.²¹

Habiendo llegado a este punto, es posible enunciar el primer rasgo fenomenológico, o dicho de modo más preciso aún, el primer rasgo posicional de la experiencia cristiana de fe. Este consiste en su primordialidad, es decir, en su carácter de protodoxa. Esto implica, por cierto, que la fe en el mundo, propia de la actitud natural, y la fe en Dios, propia de la actitud cristiana, son vividas, en cada caso, como originarias.²²

Ahora bien, la coexistencia de dos posiciones originarias conduce a un conflicto que puede caracterizarse en términos estrictos como una paradoja: las fieles cristianas y los fieles cristianos viven en este mundo su fe religiosa como una aceptación incondicional de Dios que no está subordinada a la confianza y al arraigo en el orden del mundo cotidiano. La fe en Dios es, desde el punto de vista de quienes realizan la experiencia, una para-doxa, o, dicho con mayor precisión, una para-protodoxa. En virtud de esta relación paradójica, la aceptación de Dios es vivida como una ruptura con el ámbito de valideces diario.

Conforme a planteamientos ofrecidos en un trabajo anterior,²³ podemos caracterizar el rasgo paradójico de la fe cristiana en términos de “obstinación de la fe” (*Glaubenstrotz*).²⁴ El modo posicional de esta obstinación (*Trotz*) es el “a pesar de” (*trotz*): a pesar de las evidencias mundanas que ofrecen motivos para no creer en Dios, las fieles

21 Para mayores detalles sobre este punto, véase Rubio y Saldías (2024). Cabe señalar, además, que esta caracterización fenomenológica de la conversión cristiana coincide con la que propone Camilleri. Este articula su proyecto de una “fenomenología pura de la fe religiosa” en torno a “la cuestión central de un paso o una transición — posible pero no necesaria— de la creencia en el mundo a la fe en Dios” (2020: 7).

22 En relación con este punto, véase Camilleri (2020: 10) y Kalmykova (2020).

23 Ver Vicuña y Rubio (2024).

24 La expresión *Glaubenstrotz* aparece ya en Scheler (1957: 246).

y los fieles creen en Él. En ello consiste el segundo rasgo posicional de la experiencia cristiana de fe.

La experiencia religiosa articulada al modo del “a pesar de” es una manera peculiar de vivir las obstrucciones mundanas. Lo que normalmente aparece como una contraevidencia fáctica que provoca modalizaciones tales como la sospecha o la duda, es vivido en la actitud cristiana como inefectivo y como ocasión para la fe. En otras palabras: a pesar del dolor y la injusticia, las fieles y los fieles viven su aceptación incondicional de Dios.

Cabe aclarar que la vivencia al modo del “a pesar de” no equivale a una negación. Las fieles y los fieles no niegan las evidencias mundanas que obstruyen su fe, sino que las viven como inefectivas en su caso. Esto significa que viven su fe religiosa como una excepción al orden mundano vigente.

Surgen entonces la siguiente cuestión: ¿de qué manera pueden las cristianas y los cristianos dirimir el conflicto posicional que es inherente a su fe? Dicho de otro modo: ¿cómo pueden elaborar el contraste paradójico entre el régimen de vida que trae consigo la Buena Noticia, por un lado, y el régimen del mundo cotidiano, por otro?

El desarrollo de esta cuestión conducirá hacia un nuevo rasgo posicional de la fe cristiana. Al analizar el surgimiento de la actitud de fe cristiana, se señaló como primer rasgo posicional su carácter de protodoxa y, como segundo rasgo, el modo posicional “a pesar de”, el cual corresponde a la vivencia del conflicto con la actitud natural. A continuación, al considerar el proceso de elaboración de ese conflicto, me concentraré en una estructura vivencial testimoniada en las cartas paulinas, a saber: el “como si no” (*hos mē*).

La vivencia “como si no” en cuanto rasgo posicional de la experiencia cristiana de fe

Analizaré, en primer lugar, algunas interpretaciones filosóficas relevantes acerca del *hos mē* paulino. A partir de ello, y utilizando el marco teórico husserliano, presentaré una descripción del “como si no” en cuanto rasgo posicional de la experiencia cristiana de fe.

❖ Interpretaciones filosóficas del *hos mē* paulino

¿Cómo vivir cristianamente en este mundo? Atendiendo a esta cuestión en el contexto de la urgencia escatológica, San Pablo exhorta a comportarse en el modo del “como si no”: “los que tienen mujer, vivan como si no la tuvieran. Los que lloran, como si no lloraran. Los que están alegres, como si no lo estuvieran. Los que compran, como si no poseyeran. Los que disfrutan del mundo, como si no lo disfrutaran” (1 Cor 7, 29-31).

A fin de interpretar esta exhortación con vistas a una descripción fenomenológica, tendré en cuenta la lectura de San Pablo que el joven Heidegger lleva a cabo en la segunda parte de su lección *Introducción a la fenomenología de la religión* (FVR).

En su lectura de San Pablo, Heidegger apunta a poner de relieve la religiosidad protocristiana, entendida como un modo paradigmático de experimentar la vida en su facticidad y temporalidad. Como afirma Jung (2003: 11), Heidegger procura “mostrar ejemplarmente, en el paradigma histórico del cristianismo primitivo, cómo el primado de la ejecución, del mundo del sí mismo y de la temporalidad conforman un todo estructural en el cual se supera el auto-olvido del sí mismo cotidiano y su estar perdido en contenidos objetivos”.

Con respecto a la exhortación de San Pablo a vivir en el modo del “como si no”, Heidegger afirma:

Este *hos* significa positivamente un nuevo sentido que viene hacia ello. El *mē* concierne al nexo ejecutivo de la vida cristiana. Todas estas referencias experimentan en su ejecución en cada caso una retardación, de modo que brotan del origen del nexo cristiano de la vida. La vida cristiana no es rectilínea, sino quebrada: todas las referencias al mundo circundante tienen que pasar a través del nexo ejecutivo del haber llegado a ser, de tal modo que este está allí, pero las referencias mismas y aquello hacia donde ellas se dirigen quedan completamente intactos (FVR: 120 / 149, con modif.).

Como se advierte en el pasaje citado, Heidegger interpreta el *hos mē* paulino como una transformación vivencial. Según esto, al vivir al modo del “como si no”, adviene un nuevo sentido a la existencia, aunque las referencias hacia el mundo y las significaciones mundanas permanezcan intactas. El nuevo sentido al que alude Heidegger no consiste en un nuevo significado de cosas u objetos. Se trata, más bien, de un nuevo modo de ejecutar las propias vivencias.²⁵ Lo que cambia no son, pues, los significados mundanos, sino el sentido de ejecución: “A pesar de lo absoluto del cambio de ejecución, respecto de la facticidad mundana todo queda como estaba antes. La acentuación de la vida cristiana es del orden de la ejecución” (FVR: 117 / 146, con modif.).²⁶

Ahora bien, según Heidegger, lo que caracteriza al sentido de ejecución cristiano es la movilidad del haber llegado a ser, o sea, la dinámica de volverse cristiana y cristiano. Tal movilidad conlleva un quiebre en el modo de efectuar las propias vivencias, pues ahora la fuente de orientación prioritaria para la experiencia no es más el mundo cotidiano, sino Cristo. Los fieles cristianos y las fieles cristianas ejecutan sus actos cotidianos teniendo en cuenta que ahora estos son ejecutados por alguien que sigue a Cristo. En este sentido, Heidegger sostiene que “todas las referencias al mundo circundante tienen que pasar a través del nexo ejecutivo del haber llegado a ser” (FVR: 120 / 149, con modif). A esa vivencia de quiebre y reorientación corresponde la disposición anímica de la tribulación.

En su interpretación del quiebre existencial característico de la vida proto-cristiana, Heidegger tiene en cuenta el fenómeno de la conversión en cuanto acogida de la llamada divina y respuesta hacia ella: “El cómo de la apropiación exigida: cambio brusco de la vida fáctica mediante la proclamación en la medida en que ésta es apropiada” (FVR: 133 / 160). “La conexión del cristiano con el mundo circundante es tratada en 1 Cor 1, 26-27; 7, 20. Las significatividades de la vida permanecen, pero surge un nuevo comportamiento”

25 Ver Camilleri (2017: 742 ss.).

26 Ver De Lara (2007: 35 ss.).

(FVR: 116 / 145). Los pasajes citados aluden al fenómeno de la vocación (*klesis*).

Al referir a los pasajes paulinos sobre la *klesis*, Heidegger da a entender que hay una conexión estrecha entre el circuito de la llamada y la respuesta, por un lado, y la estructura del “como si no”, por otro.²⁷ Tal conexión podría formularse del siguiente modo: acoger la llamada divina no implica renunciar a las profesiones y ocupaciones habituales, sino más bien vivirlas a la luz de la Buena Noticia. No se trata de reemplazar las referencias mundanas habituales por nuevas referencias mundanas, sino de vivirlas siguiendo el ejemplo de Cristo. El llamado de Cristo invita a transformar el sentido de ejecución del propio vivir. El “como si no”, por su parte, es la estructura de la transformación existencial centrada en el sentido de ejecución. Dicha transformación no consiste en reemplazar un comportamiento por otro ni vivirlo al modo de otro comportamiento, sino que consiste en mantenerse en el mismo comportamiento, pero modificando la orientación vital desde la cual se lo ejecuta. En este sentido, sostiene Heidegger: “San Pablo eleva el ejercicio a tema. Dice: *hos mē*, no *ou*. Este *mē* anuncia la tendencia a lo ejecutivo. *Mē* tiene una retrorreferencia al ejercicio mismo” (FVR: 121 / 150, con modif.)

Heidegger señala enfáticamente que el contexto de la transformación vital en el cristianismo primitivo es la inminente venida de Cristo resucitado, esto es, la expectativa ante la *parousía*. A ello corresponde la tribulación y en relación con ello cabe entender la exhortación a vivir “como si no” y las indicaciones acerca de acoger el llamado divino permaneciendo en las ocupaciones mundanas habituales. El tiempo vital de las cristianas y de los cristianos es un tiempo acortado, comprimido, apremiante. Vivir conforme a él conlleva confrontar la propia finitud y el carácter pasajero del mundo cotidiano: “Queda muy poco tiempo, el cristiano vive constantemente en un «aún no» que incrementa su tribulación. La temporalidad comprimida es constitutiva de la religiosidad cristiana” (FVR: 119 / 148).

27 Ver Heidegger (FVR: 117 / 146).

Como hemos visto, la interpretación heideggeriana de San Pablo da un lugar relevante a la exhortación a vivir “como si no”. En la fórmula *hos mē*, Heidegger advierte una estructura vivencial específica, por la cual las cristianas y los cristianos vuelven sobre la manera de ejecutar sus acciones y modifican el sentido de la ejecución: manteniéndose en las mismas ocupaciones y acciones, ahora las efectúan con vistas a la llegada de Cristo resucitado.

Ahora bien, aun cuando Heidegger señala la conexión entre el vivir “como si no” y la experiencia de la llamada divina, no ahonda en ello. Un planteamiento que profundiza en esa conexión es el que ofrece G. Agamben. Este afirma:

Según el principio de la *klesis* mesiánica, una determinada condición fáctica se pone en relación consigo misma —el llanto en tensión con el llanto; la alegría, con la alegría— y de este modo es revocada y puesta en cuestión sin alterar su forma. [...] Al poner en tensión cada cosa consigo misma por medio del *como no*, el hombre mesiánico no la cancela sin más, sino que la hace pasar, preparando su fin. Pero eso no es otra figura, otro mundo: es el paso de la figura de este mundo (2006: 33 ss.).

El planteamiento de Agamben se puede reconstruir del siguiente modo. En primer lugar, la vocación divina, al ser acogida apropiadamente, opera una revocación de la condición mundana en la cual es recibida. Tal revocación consiste en un cuestionamiento de la condición vigente. En segundo lugar, la estructura vivencial del *hos mē* consiste en una puesta en tensión de las vivencias consigo mismas: la acción que realizamos es vivida como no siendo realizada, el estado en que nos encontramos es vivido como no encontrándonos en él. En tercer lugar, la vocación divina y el *hos mē* se corresponden en el contexto de la escatología mesiánica: vivir el tiempo que resta, el tiempo comprimido, consiste en tensionar nuestras acciones y estados, poniendo en cuestión la vigencia del mundo, pero sin anularla. De ese modo, la configuración mundana vigente es vivida al modo de un “dejar pasar” que contribuye a su fin.

Al igual que Heidegger, Agamben destaca al *hos mē* como la estructura de una transformación radical de la experiencia: “la vocación mesiánica, gracias al *hos mē*, al «como no», revoca toda vocación, vacía y transforma desde dentro toda experiencia y toda condición fáctica para abrirlas a un nuevo uso” (2010: 13). Agamben caracteriza esa transformación como un “hacer inoperante” la realidad del mundo cotidiano:

Por eso Pablo expresa la relación mesiánica entre lo que es último y lo que no lo es con el verbo *katargein*, que no significa “destruir”, sino “hacer inoperante”. La realidad última desactiva, suspende y transforma las realidades penúltimas y, sin embargo, es precisamente en ellas donde da testimonio y se prueba a sí misma (2010: 13).

Como es sabido, el énfasis puesto por Agamben en el “hacer inoperante” y en la transformación “desde dentro” que opera el tiempo mesiánico respecto al tiempo mundano forma parte de una problematización del mesianismo cristiano que apunta a repensar políticamente nuestro presente.²⁸ Ahora bien, no es objetivo del presente trabajo abordar la propuesta general de Agamben. Nos interesa, en específico, su descripción del *hos mē*. Especialmente relevante para esta investigación es el hecho de que Agamben caracteriza la vivencia del “como si no” en términos cercanos a la teoría fenomenológica de la posicionalidad. Desactivar, suspender, hacer inoperante, revocar la realidad mundana: en ello consiste, según Agamben, la relación con el mundo cotidiano que se establece en la conversión cristiana.

La caracterización ofrecida por Agamben da pie para una interpretación que entiende la estructura vivencial “como si no” como la suspensión de la vigencia o validez de la fe en el mundo cotidiano. Es decir, podría interpretarse el “como si no” como la estructura vivencial de una *epochē* análoga a la *epochē* fenomenológica. En este sentido, Bancalari (2015: 152) señala una “asonancia casi ensordecedora” entre la caracterización de Agamben acerca del “hacer inoperante”

28 Ver Fleisner (2012: 144 ss.).

y la noción husserliana de *epochē*, si bien reconoce que el propio Agamben no parece prestar atención a ello. Asimismo, Vattimo, en su lectura del joven Heidegger, refiere a la cercanía entre la *epochē* fenomenológica y la experiencia religiosa protocristiana.²⁹

Heidegger, por su parte, rechaza la idea de interpretar el *hos mē* como una desconexión de las relaciones mundanas: “El *hos mē* se ha tratado de traducir por «como si», pero no funciona. «Como si» expresa un nexo objetivo y sugiere la idea de que el cristiano debe desconectar esas referencias al mundo circundante” (FVR: 120 / 149). El hecho de que aquí Heidegger explicita la expresión “como si” (*als ob*) haciendo referencia al desconectar (*ausschalten*) parece indicar que está aludiendo a la teoría husserliana sobre la neutralidad posicional.³⁰ Heidegger considera que la expresión “como si” alude, no al sentido de ejecución de la vivencia, sino al referir de las vivencias al mundo circundante. Además, entiende que la expresión “como si” remite a una relación hacia objetos, por lo cual no puede dar cuenta de la vivencia dirigida hacia Dios.

Las interpretaciones acerca del *hos mē* presentadas hasta aquí, con sus afinidades y discrepancias, ofrecen un ámbito de discusión pertinente en relación con la tarea que me propongo, esto es, caracterizar fenomenológicamente al *hos mē* como rasgo posicional de la vivencia cristiana de fe. ¿Consiste la estructura vivencial “como si no” en una desconexión? ¿Es análoga a la *epochē* fenomenológica? ¿Posee alguna relación con la estructura vivencial “como si”? Estas son algunas de las preguntas que surgen a partir de ese ámbito de discusión.

Una vez que haya presentado mi descripción de la vivencia “como si no”, intentaré responder a esas preguntas. Ello permitirá delinear mejor la descripción ofrecida y diferenciarla de otras propuestas descriptivas.

29 Ver Vattimo (2002: 136).

30 No hay una interpretación unificada al respecto. Bancalari (2015: 185) considera que es difícil de decir si en ese pasaje Heidegger está refiriendo directamente a la noción husserliana de *Ausschaltung*. Por su parte, Camilleri (2017: 739) interpreta la referencia heideggeriana al “como si” como la toma de posición de Heidegger frente a las diversas traducciones del texto paulino.

❖ El “como si no” en cuanto rasgo posicional

Para presentar mi descripción del “como si no”, ofreceré como introducción algunas precisiones respecto a la terminología husserliana utilizada. Comenzaré por abordar las nociones de desconexión, *epochē* y “como si”. Ello me llevará a considerar también la noción husserliana de neutralización y el rol que Husserl atribuye a la fantasía.

El término “desconectar” (*ausschalten*) es utilizado por Husserl junto a otros similares, tales como “abstenerse” (*sich enthalten*) y “no participar” (*nicht mitmachen*), para indicar el procedimiento por el cual un acto o una actitud quedan inhibidos en su validez, es decir, quedan provisoriamente fuera de vigencia.

La desconexión o suspensión de validez es una peculiarísima modificación correspondiente a la dimensión de la posicionalidad. Se trata de la “modificación de neutralidad” (Hua III/1: 247 / 342). Podemos reconstruir la caracterización que Husserl hace de ella del siguiente modo: es posible aplicar a una conciencia ponente, sea de certeza, de posibilidad, de probabilidad, etc., una modificación por la cual cesa el compromiso con la posición correspondiente. La conciencia que lleva a cabo esa modificación no toma en serio la posición y esta queda entonces desconectada. La vivencia de desconexión es caracterizada como “neutral” en la medida en que no tiene a su correlato como siendo (sea como siendo efectivamente real, siendo posible, siendo probable, etc.) ni tampoco lo niega en su ser.

La modificación de neutralidad puede aplicarse tanto a actos como a actitudes. Así, por ejemplo, la percepción o la conciencia de imagen efectuadas en actitud estética son actos neutralizados. En ellos, el correlato objetivo aparece con su posición suspendida.³¹ Ahora bien, también se puede neutralizar una actitud y, sobre todo, la actitud natural. Para referir a esta peculiar neutralización, Husserl utiliza el término *epochē*, y en ocasiones reserva para ello la palabra “neutralización”, tomada en sentido restringido.³² Es tema de debate

31 Ver Husserl (Hua III/1: 252 / 347; Hua XXIII: 386-392, 514-524).

32 Para un análisis detallado de la terminología husserliana acerca de la neutralidad

entre las especialistas y los especialistas si la única *epochē* en sentido estricto es aquella que lleva a cabo la fenomenología trascendental, o si es pertinente hablar también de una *epochē* estética, una *epochē* religiosa, etc.³³

La estructura vivencial de la modificación de neutralidad es el “como si” (*als ob*) (Hua XXIII: 184, 504-506, 513). Vivir al modo del “como si” consiste en no comprometerse con las posiciones previamente efectuadas. No consiste, pues, en negarlas, sino más bien en dejarlas provisoriamente sin vigencia.

Husserl atribuye la modificación de neutralidad a la fantasía. Cabe señalar aquí que Husserl ha elaborado y reelaborado, a lo largo de los años, su enfoque acerca de la fantasía, por lo que sería precipitado hablar de una teoría husserliana unitaria y estable al respecto.³⁴ Para los fines del presente trabajo, baste con mencionar lo siguiente: en su lección de 1904/5, que nutre en gran parte el volumen de la Husserliana dedicado a las presentificaciones (Hua XXIII), Husserl utiliza el término “fantasía” (*Phantasie*) en un sentido amplio y también en un sentido estrecho. En sentido amplio, el término refiere de manera general a las presentificaciones, es decir, a aquellas intuiciones que tienen presente a su objeto, pero no en grado sumo y que, por tanto, se diferencian de la percepción. Así, la fantasía en sentido amplio engloba actos del recuerdo, actos de la conciencia de imagen y actos de la fantasía. Estos últimos corresponden a la noción de fantasía en sentido estrecho. Entre los actos de fantasía en sentido estricto se encuentran actos de la fantasía pura y de la fantasía perceptiva.³⁵

Asimismo, Husserl refiere a la fantasía en cuanto actitud. La “actitud de la fantasía” (*Einstellung der Phantasie*) (Hua XXIII: 544)

posicional, ver Mendoza-Canales (2018). Para un análisis de la distinción, realizada en Ideas I, § 112, entre la modificación de neutralidad correspondiente a la *epochē* fenomenológica y aquella correspondiente a actos de fantasía, ver Cavallaro (2017: 168).

33 Véase, por una parte, Mendoza-Canales (2018) y, por otra, Bancalari (2015: 13-14, 279-285).

34 Ver Cavallaro (2017: 162 ss.).

35 Ver Husserl (Hua XXIII: 87, 509, 513-518).

es aquella que articula actos de la fantasía pura, es decir, actos por los cuales se habita un mundo fantástico, ficticio, caracterizado por una “quasi-realidad efectiva” (Hua XXIII: 504). La estructura “quasi” equivale al “como si” (*quam si, tamquam si*) e indica el carácter posicionalmente neutral.

El caso más radical de fantasía pura corresponde a la denominada “libre fantasía”, por la cual captamos ficticiamente eventos, agentes y cosas en un mundo distinto, otro, sin que deriven o sean dependientes del mundo perceptivo habitual.³⁶ De acuerdo con algunos intérpretes,³⁷ se trata de una fantasía productiva, que genera aquello mismo que modifica. En este sentido, Cavallaro refiere a la “modificación de neutralidad de un acto ponente que no ha ocurrido realmente, porque el acto imaginado en la fantasía es «producido» por la experiencia de fantasía” (2017: 169). No se trata, entonces, de la neutralización de una posición previa ocurrida en la experiencia del mundo efectivamente real, sino más bien de la generación de un ámbito de posibilidades no derivadas de la experiencia cotidiana y que son vividas como neutralización de la realidad efectiva.

Realizadas estas aclaraciones terminológicas, corresponde ahora precisar el rol de la estructura vivencial “como si no” en la experiencia religiosa cristiana.

Como he mencionado anteriormente, la fórmula “como si no” indica una manera de elaborar el conflicto posicional entre la fe perceptiva en el mundo cotidiano y la fe cristiana en Dios. Veamos esto con mayor detalle.

La actitud cristiana se dirige hacia un régimen *distinto y más originario que el mundo* perceptivo habitual. Ese régimen para la vida y salvación de las fieles y de los fieles es denominado Reino de Dios. La orientación hacia ese ámbito de sentido y validez es vivida por las fieles y los fieles de una manera más originaria que su vivencia de fe

36 En este sentido, afirma Bernet: “Según Husserl, una fantasía es «pura», cuando está purificada o liberada de toda contaminación dada mediante la realidad efectiva de un objeto o de una imagen [...]. Se trata de una conciencia intuitiva, que inventa o crea sus objetos ficticios y sus mundos de fantasía con la mayor independencia respecto al mundo efectivamente real” (2012: 3).

37 Ver Bernet (2012); Cavallaro (2017).

perceptiva en el mundo cotidiano. En otras palabras: la certeza del mundo es puesta en relación con una certeza aún más fundamental. Esto significa que, en la actitud cristiana, la vigencia del mundo cotidiano es relativizada con vistas al régimen divino.

Ahora bien, esta relativización no consiste en la anulación o negación de la vigencia del mundo y de sus valideces. Se trata más bien de que la aceptación del mundo vital como suelo último queda subordinada a la posición de certeza orientada a Dios. La subordinación de la fe en el mundo respecto a la fe en Dios se lleva a cabo como un doble desbordamiento: por una parte, el mundo es vivido como creación de Dios y por tanto como fundado en Él; por otra parte, el mundo cotidiano y sus límites, especialmente la muerte, resultan desbordados en dirección hacia el destino de salvación de las fieles y los fieles.

La relativización y subordinación de la protodoxa cotidiana conlleva una inversión del orden de nuestras certezas: el suelo inmediato de nuestras vivencias cotidianas, esto es, el mundo habitual con sus valideces, es vivido ahora como fundado en el régimen divino que lo desborda. Esta peculiar inversión queda expresada en la fórmula “como si no”: las cristianas y los cristianos son remitidos a sus acciones y estados habituales, a las vocaciones en las que fueron llamadas y llamados, pero para vivirlas en cuanto fundadas en la llamada divina. “Lloren, como si no llorasen”: la exhortación apunta a seguir realizando las acciones habituales, pero ahora de modo tal que su sentido y validez corresponden al régimen divino en el mundo. Este modo de efectuar la vivencia, este “cómo”, no es una modificación de la protodoxa cotidiana por la cual surja una modalidad derivada de la certeza del mundo, sino que consiste en subordinar la certeza del mundo a la de Dios.

Conforme a lo anterior, la fórmula “como si no” no equivale a la estructura “como si” de la fantasía pura. Las cristianas y los cristianos no viven en una “quasi-realidad”. La dimensión religiosa, el ámbito de la gracia y el pecado, no es vivida como un mundo fantástico alternativo al mundo cotidiano. Tampoco se trata de una experiencia de fantasía que ficcionalice el diario vivir. Llorar como no llorando

no consiste en trasponer ficcionalmente el llanto actual en un no llorar. En otras palabras, no se trata de que alguien haga como si no llorase, sabiendo que está llorando, es decir, que reemplace la certeza del acto por una ficción correspondiente al mismo acto. La certeza de la acción actual, ejecutada en actitud natural, no es ficcionalizada, no queda traspuesta al “como si” fantástico, sino que es vivida como una certeza relativa a una certeza aún más fundamental.

Asimismo, el “no” de la fórmula “como si no” no expresa la negación o cancelación del mundo cotidiano, sino más bien su relativización con respecto al orden divino. Ahora bien, sería una confusión entender esta relativización como una suspensión de validez. No se trata de eso. El mundo habitual sigue vigente para las fieles y para los fieles, pero ahora queda subordinado a otro régimen.

Por cierto, la caracterización dada hasta aquí no describe completamente el rol del “como si no” en la conversión cristiana. Falta abordar aún el siguiente aspecto, a saber: que la elaboración del conflicto paradójico conduce, en última instancia, a la transformación de sí y del mundo. Viviendo en el modo “como si no”, las cristianas y los cristianos llegan a ser tales.

Pero ¿de qué manera el rasgo posicional del “como si no” articula el convertirse en cristiana o cristiano? Para responder esto, hay que recordar lo siguiente: para quien se vuelve cristiana o cristiano, el mundo habitual no solo adquiere otro sentido —un sentido más profundo—, sino también otra validez —una validez más originaria. El ámbito cotidiano queda entonces reconfigurado, así como la propia persona, quien ahora se aprehende a sí misma como cristiana o cristiano. Vivir “como si no” consiste en dejar ingresar en las vivencias habituales un nuevo punto de referencia para la orientación y el asentimiento.

Otra manera de describir esa experiencia es la siguiente: Se trata de la renovación del mundo, vivida como un nuevo nacimiento.³⁸

38 Cabe mencionar aquí las alusiones paulinas al “hombre nuevo” (Ef 4, 20-24; Col 3, 9-10; Ef 2, 15; 2 Cor 5, 17; Ga 6, 15). Como afirma J. Alonso, “El Apóstol toma de la escatología judía este tema del hombre viejo y el hombre nuevo para expresar la transformación que supone en el hombre la nueva vida en Cristo” (2009: 64).

Es un nuevo ingreso al mundo por el cual el mundo mismo cambia, pero sin que quede anulado el régimen habitual.

Dejar ingresar un nuevo polo de orientación y asentimiento e ingresar a un mundo renovado son dos facetas de la misma experiencia. Las fieles y los fieles continúan viviendo en el mundo cotidiano, pero lo habitan a la luz de la Buena Noticia. Afectadas y afectados por una motivación supramundana —denominada Gracia divina—, las fieles y los fieles reingresan al mundo y con ello el mundo al que ingresan ya no es el mismo.

Habiendo llegado a este punto, cabe retomar nuestras preguntas: ¿es el “como si no” una desconexión de la realidad efectiva del mundo? ¿Corresponde hablar entonces de una *epochē* cristiana, análoga a la *epochē* fenomenológica? A todas estas preguntas hay que responder negativamente. La relativización de la protodoxa mundana, operante en la fe cristiana, no es una neutralización. En la experiencia cristiana de fe, el mundo cotidiano no pierde ni suspende sus valideces, sino que éstas quedan relativizadas con respecto al orden divino. Por tanto, no corresponde hablar aquí de suspensión de validez ni de *epochē*.

Ahora bien, aun cuando la actitud cristiana no es una actitud de fantasía, posee una característica afín a ésta, lo cual puede llevar al error de confundirlas. La afinidad consiste en que la vivencia religiosa cristiana es la vivencia de una realidad otra y de un tiempo otro, diversos al presente y a la realidad efectiva del mundo cotidiano. Testimonios de las fieles y de los fieles refieren a una tensión, una suerte de escisión interior entre la pertenencia al mundo y la pertenencia al orden divino. Sin embargo, no se trata de la vivencia de una alternativa imaginada o ficticia ni del puro ejercicio de la conciencia de posibilidad, sino más bien de la vivencia de un régimen otro que inhiere en el régimen mundano habitual, transformándolo.

Conclusiones

En sus estudios acerca de la experiencia religiosa cristiana (FVP), el joven Heidegger reparó en la fórmula paulina *hos mē*. Posteriormente,

otros filósofos, como Agamben (2006) y Vattimo (2002), prolongaron, con diversos énfasis, los análisis heideggerianos. Motivado por los impulsos del joven Heidegger y por su recepción posterior, el presente trabajo ha procurado profundizar en el abordaje fenomenológico del “como si no”. Para ello, se tuvo en cuenta muy especialmente el análisis de Husserl acerca de la dimensión posicional de la experiencia, así como sus nociones de fe y actitud y su descripción de la actitud natural.

En la presente investigación, se ha abordado al “como si no” como un modo de vivencia al interior de la experiencia religiosa cristiana, entendiendo a esta principalmente como experiencia de fe. Las ideas de fondo para el trabajo descriptivo fueron las siguientes: en primer lugar, que la fe consiste en tener por siendo sin más, absolutamente. Siguiendo esta noción fenomenológica, la descripción se concentró en la fe o “creer en” en cuanto modo de posición primaria que funge como ingrediente de actitudes, es decir, de vivencias orientadas hacia ámbitos de aparición con sentido y validez propios. En conexión inmediata con lo anterior, la segunda idea de fondo consiste en distinguir entre la fe en el mundo, propia de la actitud natural, y la fe cristiana en Dios, propia de la actitud religiosa cristiana. Siguiendo tal distinción, la descripción se concentró en el proceso de conversión cristiana, entendido como el paso desde la actitud natural hacia la actitud cristiana.

La descripción ofreció precisiones acerca del rol y la relevancia del “como si no” en la experiencia religiosa, así como de su peculiaridad en cuanto modo vivencial, en los siguientes términos: el “como si no” juega un rol determinante en el proceso de la conversión cristiana, pues elabora la tensión entre el régimen divino y el régimen mundano. Si de acuerdo con el “a pesar de” se vive la para-doja del surgimiento de la protodoxa cristiana frente a la protodoxa perceptiva, conforme al “como si no” se experimenta la tarea de integrar el régimen divino en la vida mundana, transformándola. Su peculiaridad consiste en que modifica el estilo cotidiano de las vivencias, pero sin negarlo ni suspenderlo, sino más bien reorientándolo hacia la actitud cristiana. Al realizar las conductas habituales en el modo del “como si no”, las valideces de la actitud natural siguen vigentes, pero

subordinadas a la fe en Dios. En este sentido, la descripción ofrecida aquí conlleva una toma de distancia respecto a intérpretes como Bancalari o Vattimo, quienes asocian el “como si no” a la desconexión de las valideces mundanas y la *epochē* fenomenológica.

Asimismo, los resultados de la descripción permiten precisar fenomenológicamente la actitud cristiana, distinguiéndola de la actitud de fantasía. La actitud cristiana, si bien desborda a la actitud natural, no equivale a la actitud de fantasía. Las cristianas y los cristianos viven en un mundo transformado, articulado según las motivaciones y obstrucciones religiosas, es decir, la gracia y el pecado. Ese mundo no es para ellas y ellos una quasi-realidad fantástica ni la transformación ficticia de la vida cotidiana. Se trata de un ámbito efectivamente real, con un sentido más profundo y una validez más originaria que el mundo habitual.

La investigación presentada hasta aquí deja cuestiones abiertas que deberían abordarse en próximos trabajos. Mencionaré tres de ellas. En primer lugar, la intersubjetividad de la fe cristiana. Este es un aspecto importante para considerar en un análisis más detallado de los rasgos posicionales descritos en este trabajo. A fin de evitar enfoques unilaterales al estudiar las estructuras del “a pesar de” y el “como si no”, es preciso tener en cuenta no solo sus rendimientos singularizantes, sino también sus rendimientos instituyentes de comunidad.

En segundo lugar, es pertinente profundizar en las conexiones entre la vivencia religiosa cristiana y la fantasía. La imaginación poética y la fantasía son vivencias altamente relevantes en la experiencia cristiana. Como muestran, por ejemplo, los estudios de P. Ricoeur sobre las parábolas bíblicas (2001: 213, 218-231), la imaginación poética es capaz de redescubrir la realidad humana más allá de su sentido ordinario, contribuyendo así a la comprensión del mensaje revelado.³⁹ Ahora bien, esto no contradice la distinción que se ha planteado aquí entre la actitud cristiana y la actitud de fantasía. La fantasía y la imaginación poética están al servicio de la captación del sentido innovador que trae consigo la Buena Nueva, pero operando

39 Ver Walton (2022: 276-285).

en el ámbito de la actitud cristiana y no como un puro ejercicio de la fantasía. En otras palabras, los recursos poéticos para la transmisión eficaz del mensaje salvífico no instalan a las fieles y a los fieles en un mundo fantástico que puedan luego abandonar para regresar a las actividades habituales, sino que refuerzan el proceso de transformación de sí y de renovación religiosa del mundo. Pensar los rendimientos de la fantasía en la experiencia cristiana a la luz de las cercanías y distancias entre la actitud cristiana y la actitud de fantasía es una tarea que vale la pena abordar.

En tercer lugar, una cuestión especialmente pertinente concierne al carácter de habitualidad de la experiencia cristiana de fe. Desde la tradición teológica cristiana, la fe es considerada una virtud o excelencia del hábito infundida por Dios en las y los fieles. Se trata de una virtud teologal, la cual se entreteje con la esperanza y la caridad. Cabe entonces preguntar: ¿cómo se vive la formación y el mantenimiento de hábitos en el caso de la fe cristiana? ¿Cómo se relaciona con los mecanismos cotidianos de la formación de hábitos y en qué medida se diferencia de ellos?⁴⁰

Las cuestiones mencionadas indican posibles líneas para problematizar la investigación aquí presentada y a la vez para ampliarla, poniéndola en contacto con otros enfoques. El avance en esas líneas permitirá robustecer la descripción ofrecida e impulsar su interacción con otros planteos en el estudio interdisciplinario acerca de la fe cristiana.

40 Al respecto, véase Sokolowski (1995: 53-87).

■ Referencias

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Madrid: Trotta.
- (2010). *La Chiesa e il Regno*. Roma: Nottetempo.
- Alonso, J. (2009). Conversión y hombre nuevo. Teología de la conversión en San Pablo. *Scripta Theologica*, 41(1): 47-84.
- Bancalari, S. (2015). *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*. Bologna: ETS.
- Bernet, R. (2012). Phantasieren und Phantasma bei Husserl und Freud. D. Lohmar & J. Brudzińska (eds.). *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. Switzerland: Springer: 1-21.
- Camilleri, S. (2017). *Heidegger et les grandes lignes d'une phénoménologie herméneutique du christianisme primitif*. Switzerland: Springer.
- (2020). Jalons pour une phénoménologie pure de la foi religieuse. *Alter*, 28: 41-61.
- Cavallaro, M. (2017). The Phenomenon of Ego-Splitting in Husserl's Phenomenology of Pure Phantasy. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 48(2): 162-177.
- Contreras, J. (2015). Aproximación fenomenológica a la conversión súbita. 'Ilu. *Revista de Ciencias de las Religiones* (20): 69-90.
- Dalbesio, A. (1995). Metanoia. L. Pacomio, V. Mancuso (eds.). *Diccionario Teológico Enciclopédico*. Navarra: Verbo Divino.
- De Lara, F. (2007). Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín. *Eidos* (7): 28-46.
- Fleisner, P. (2012). *Novitas vitae*. Vida mesiánica, vida común y vida profanada. Algunas versiones de la "vida" más allá de la "vida desnuda". *Res Publica: Revista de Filosofía Política* (28): 139-158.
- Guillet, J. (1995). Metanoia. M. Viller (Dir.), *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. X. Paris: Beauchesne: 1093-1099.
- Hadot, P. (2017). Conversio. Umkehr. J. Ritter et al. (eds.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Berna: Schwabe Verlag. DOI 10.24894/HWPh.576.
- Heidegger, M. (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe*, Band 60. M. Jung, Th. Regely y C. Strube (eds.). Frankfurt: Klostermann. [(2005). *Fenomenología de la vida religiosa*. Trad. de J. Uscatescu. Madrid: Siruela].

- Husserl, E. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. *Husserliana*, Band III/1. W. Biemel (ed.). La Haya: Nijhoff. [(2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: *Introducción a la fenomenología pura*. Trad. de J. Gaos, revisión de A. Ziri6n Quijano. M6xico: FCE].
- (1959). *Erste Philosophie II (1923-24): Theorie der phänomenologischen Reduktion*. *Husserliana*, Band VIII. R. Boehm (ed.). La Haya: Nijhoff.
- (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. *Husserliana*, Band IX. W. Biemel (ed.). La Haya: Nijhoff.
- (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. *Husserliana*, Band VI. W. Biemel (ed.). La Haya: Nijhoff. [(2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de J. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo].
- (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. *Husserliana*, Band XXIII. E. Marbach (ed.). La Haya: Nijhoff.
- (1984). *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, Erster Teil. *Husserliana* XIX/1. U. Panzer (ed.). Switzerland: Springer. [(1999). *Investigaciones L6gicas*. vol. II. Traducción de M. Garc6a Morente J. Gaos. Madrid: Alianza].
- Jung, M. (2003). Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben. D. Thomä (ed.), *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler: 8-13.
- Kalmykova, E. (2020). Faith Assimilated to Perception: The Embodied Perspective. *Sophia* 60(4): 1-19.
- Mendoza-Canales, R. (2018). La fenomenología como teor6a del conocimiento: Husserl sobre la *epoj6* y la modificaci6n de neutralidad. *Revista de Filosof6a*, 43(1) : 121-138.
- Mot, L. (2019). Shortness of Time and being Married as if You are not. *DavarLogos* 18(2): 31-50.
- Nuevo Testamento de la Biblia de Jerusal6n Latinoamericana*. (2003). Equipo de traductores de la Biblia de Jerusal6n. Bilbao: Descl6e de Brouwer.
- Rabanaque, L. (2011). Actitud natural y actitud fenomenol6gica. *Sapientia* 67, fasc. 229/230: 147-164.
- Reinach, A. (1989). *Sämtliche Werke*. Zwei Bände. K. Schuhmann und B. Smith (eds.). Munich: Philosophia Verlag.
- Riaudel, O. (2012). *Fides qua creditur et Fides quæ creditur*. Retour sur une distinction qui n'est pas chez Augustin. *Revue th6ologique de Louvain*, 43(2): 169-194.
- Ricoeur, P. (2001). *L'herm6neutique biblique*. Paris: Les 6ditions du Cerf.

- Rubio, R. (2022). Convergencias entre el concepto más antiguo de existencia y el concepto de existencia en la fenomenología de Husserl. *Aoristo*, 5(1): 140-155.
- Rubio, R. y Saldías SJ., R. (2024). La conversión cristiana como cambio de actitud: aportes para una fenomenología de la conversión. *Areté*, 36(1): 78-107.
- Savarino, L. (2001). *Heidegger e il cristianesimo: 1916-1927*. Napoli: Liguori.
- Scheler, M. (1957). Glauben als Aktart ("Faith" und "Belief"). *Gesammelte Werke*. Band 10: *Schriften aus dem Nachlaß I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Bern: Francke Verlag: 241-255.
- Sokolowski, R. (1995). *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology*. Washington: Catholic University of America Press.
- Stein, E. (2006). *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Gesamtausgabe*, Bände 11/12. Convento Carmelita María de la Paz en Colonia (ed.). Friburgo-Basilea-Vien: Herder.
- (2014). "Freiheit und Gnade" und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie. *Gesamtausgabe*, Band 9. Convento Carmelita María de la Paz en Colonia (ed.) Friburgo-Basilea-Vien: Herder.
- Steinbock, A. (2007). *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Indianapolis: Indiana University Press.
- Vattimo, G. (2002). *After Christianity*. Columbia: Columbia University Press.
- Vicuña, E. y Rubio, R. (2024) *Gottesglaube as Glaubenstrotz*. The Concessive Structure of the Christian Religious Attitude. *Continental Philosophy Review*, 57: 63-87.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogotá: Aula de Humanidades.
- (2022). *Fenomenología, excedencia y horizonte teológico*. Buenos Aires: Editorial SB.

La pregunta por el *quién* del testimonio.
Reflexiones desde la filosofía de la historia sobre
una categoría en disputa

The Question for the *Who* of Testimony.
Reflections from the Philosophy of History
on a Disputed Category

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v15i35.638

Rodrigo Núñez Poblete
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
rnunezp@ucsh.cl.
<https://orcid.org/0000-0001-7717-9801>

Omar Sagredo Mazuela
Universidad Católica Silva Henríquez, Chile
osagredom@ucsh.cl
<https://orcid.org/0000-0003-4481-4260>

Fecha de recepción: 01/06/2023 • Fecha de aceptación: 22/01/2024

Resumen

El presente escrito busca abordar, principalmente desde una perspectiva filosófica, el testimonio de las violaciones a los derechos humanos, buscando problematizar el concepto del “quién” del testimonio. Por una parte, se propone reconocer un “quién” que atraviesa los relatos testimoniales, con el objetivo de problematizar la construcción homogeneizada relativa a la figura del “testigo”. Por otro lado, se discute respecto de la condición relacional del testimonio, en tanto acto que requiere (y busca) un contexto de escucha. Todo lo anterior, se plantea desde la discusión histórico-filosófica acerca de la “singularidad” de la dictadura cívico-militar en Chile, tomando como marco referencial el denominado *Historikerstreit* de Alemania.

Palabras claves

Archivo, filosofía de la historia, testimonio, testimonio de sobrevivencia.

Abstract

Mainly from a philosophical perspective, this article examines the testimony of human rights violations, seeking to problematize the concept of the “who” in the testimony. On the one hand, it proposes to recognize the presence of a “who” on the testimonial accounts, with the aim of problematizing the homogenized idea of the “witness”. On the other hand, the relational condition of testimony, as an act that requires (and seeks) a context of listening, is identified and discussed. All the above is proposed from the historical-philosophical discussion about the “singularity” of the civil-military dictatorship in Chile, taking as a frame of reference the so-called *Historikerstreit* in Germany.

Keywords

Archive, philosophy of history, survival testimony, testimony.

Introducción

El testimonio se ha convertido en un objeto indispensable para estudios e investigaciones de las últimas décadas en distintas latitudes (Forné, 2021; Pizarro, 2021). Sin duda, el impulso dado por los diversos estudios científicos del campo de violaciones perpetradas por el nacionalsocialismo propició un desarrollo exponencial (Waldman, 2016). El testimonio llegó a ser un *topos* de indagación que amplió su uso tradicional jurídico entrando de lleno al campo de la memoria cultural y proyectándose como una categoría trans- y multiepocal (Däumer, Kalisky y Schlie, 2017). Los llamados *Memory Studies* y los estudios sobre *Trauma* son paradigmáticos en esta expansión dando origen a un campo privilegiado para las pesquisas en torno al impacto individual y social de las múltiples formas de poder y de violencia en las sociedades contemporáneas (Fassin y Rechtman, 2007). En los estudios formales o institucionalizados de la literatura testimonial destaca la representación del testigo como testigo-*víctima* de las catástrofes históricas, como *el* medio para acceder a las experiencias y a las diferentes formas de transmisión de la sobrevivencia y de la posterior lucha por la verdad, justicia y reparación tanto para sí mismos como para la comunidad a la que pertenecen (Däumer *et al.*, 2017: 7).

Desde esta perspectiva, se materializa el planteamiento contemporáneo acerca del testimonio que afirma que éste permite un acercamiento a periodos históricos complejos desde de la subjetividad de los actores involucrados, tensionando la distinción entre historia y memoria (Nicholls, 2020). En este sentido, el testimonio marca, según Alloa (2018: 462), el paso de una dimensión individual de la memoria a otra colectiva, situándose en las intersecciones de problemáticas epistemológicas, históricas, jurídicas y éticas. El testimonio, en el encuadre de intersección entre historia y memoria, no puede ser

considerado sólo como una fuente para la elaboración de la historia, pues, según Portelli (2016: 23-24), se trata de relatos que no sólo informan sobre hechos, sino que dan cuenta de los significados de estos acontecimientos para quienes los vivieron y los narran. Como sostiene el autor, los testimonios no sólo tratan acerca de lo que “las personas han hecho; sino sobre lo que querían hacer, lo que creían hacer, o sobre lo que creían haber hecho; sobre las motivaciones; sus reflexiones, sus juicios y racionalizaciones” (2016: 43). La memoria y el testimonio son, desde esta visual, hechos epistemológicos que, de modo relacional, son trascendentales para la generación tanto de saberes históricos acerca del pasado, como de conocimientos sobre los efectos políticos y culturales de los acontecimientos pretéritos en el presente (Pizarro, 2021: 14). De acuerdo con Jelin (2018: 261-261), más allá del registro de hechos fácticos, el testimonio narra sobre recuerdos y sentimientos de una época y opera como medio de transmisión intergeneracional que permite reflexionar acerca del lugar de los actores en un momento histórico determinado. De esta manera, el “testimonio”, en el campo de estudios de la memoria colectiva, puede ser entendido como una forma narrativa que opera como medio de acceso al pasado, formulador de sentidos y encuadre subjetivo de elaboración de temporalidades (López, 2020).

Se han abierto, por otro lado, líneas paralelas en campos del saber más allá de los estudios de memoria y de la generación de conocimiento histórico que combinan estudios visuales (Kozol, 2014), investigaciones en el campo del cine (Elm, 2008), del teatro (Bachmann, 2010), del ámbito religioso (Thiessen, 2017), entre otros. Más allá aún, han surgido trabajos que estudian el fenómeno de la testimonialidad en siglos anteriores al XX vinculados a catástrofes naturales, revoluciones y migración, entre otros. Un ejemplo de esos alcances es el proyecto de seis años que financió la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, titulado: “Testimonio. Un concepto controvertido, examinado en un intercambio entre perspectivas sistemáticas e histórico-culturales” (*Zeugenschaft. Ein umstrittenes Konzept, untersucht im Austausch zwischen systematischer und kulturgeschichtlicher Perspektive*) y dirigido por las investigadoras S. Krämer y S. Weigel (2011).

En ese proyecto se abordó el fenómeno del testimonio desde una perspectiva cultural y filosófica sobre la base de las discrepancias existentes entre los conceptos epistémico, ético e histórico-cultural del testimonio, en los cuales se combinan los enfoques histórico y sistemático. Se intentó mediar entre, por una parte, líneas de investigación dispares que distinguen entre el valor del conocimiento testimonial y su significado ético-político, por otro.

Todo este panorama muestra que el testimonio es una categoría que recibe tratamientos dispares y énfasis conceptuales de una amplitud tal que su significado parece caer en cierto eclecticismo. Como señalan Däumer *et al.* (2017: 12), la categoría de testimonio constituye una intersección problemática entre campos de saber y disciplinas, en los cuales se encuentran y diferencian concepciones del saber y de la verdad. La llamada crisis del testimonio (*testimony debate*) da cuenta de su problematicidad, particularmente, en el campo de la historia y la teoría del conocimiento que surge en la supuesta precariedad epistémica si se trata del campo específico del testimonio de sobrevivencia. El saber subjetivo que tiene un sobreviviente habría sido cuestionado en su carácter de fuente de conocimiento. Estas evaluaciones son, por cierto, contradictorias si son contrastadas con la aplicación y el inmenso significado que el testimonio ha tenido en la praxis jurídica y en la generación de conocimiento histórico.

La potencia significativa de la testimonialidad en diversos campos de saber parece ser, sin embargo, directamente proporcional a su problematicidad como categoría. Es llamativo, sobre esto, que en las últimas décadas encontramos compilaciones que se preguntan sistemáticamente por el “futuro” del testimonio e incluyen este asunto en sus títulos principales. Kilby y Rowland (2014) consideran, por ejemplo, el lugar problemático de la testimonialidad, en que éste viene a ser básicamente un “punto de encuentro entre la violencia y la cultura” (2014: 1). Cubilié y Good (2003), por su parte, apelaban a los cuerpos testimoniales no institucionalizados, es decir, aquellos que no han sido incorporados a medios de registro y conservación (2003: 5) para precisar dicha pregunta.

El futuro del testimonio, según lo anterior, pareciera estar en directa dependencia a las nuevas e inesperadas formas de testimonio que emergen al hilo de las vicisitudes de la historia y del movimiento, a veces, de resistencia a la institucionalización. En Chile, los investigadores se preguntan por el futuro del testimonio de otras latitudes. El estudio de Pizarro y Santos (2019), por ejemplo, recogiendo las conclusiones del trabajo de Fernández en “The Moment of Testimony is Over” (“El momento del testimonio ha terminado”) (2010: 244), enfatiza de manera provocativa el agotamiento de los estudios testimoniales en Chile, con el objetivo de formular una propuesta positiva de resituar el testimonio literario desde una perspectiva epistemológica.

A propósito de la experiencia chilena, la conmemoración de los cincuenta años del golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973 parece abrir un nuevo e interesante escenario para el ejercicio reflexivo acerca del testimonio de las violaciones a los derechos humanos, en particular, sobre sus sentidos y proyecciones. Considerando que, durante la conmemoración de los cuarenta años de este hecho histórico se desarrollaron lecturas críticas acerca del modo en que el pasado dictatorial es recordado (Lira, 2013), es altamente probable que esta nueva rememoración introduzca interrogantes actualizadas acerca de los nudos de la memoria de nuestro tiempo. En este sentido, el presente escrito busca abordar, principalmente desde una perspectiva filosófica, el testimonio de las violaciones a los derechos humanos, buscando problematizar el concepto del “quién” del testimonio. Por una parte, se propone reconocer un “quién” que atraviesa los relatos testimoniales, con el objetivo de problematizar la construcción homogeneizada relativa a la figura del “testigo”. Por otro lado, se discute respecto de la condición relacional del testimonio, en tanto acto que requiere (y busca) un contexto de escucha. Todo lo anterior, se plantea desde la discusión histórico-filosófica acerca de la “singularidad” de la dictadura cívico-militar, en tanto “última catástrofe” (en los términos de Rousso (2018) para aludir a hechos sociales traumáticos del pasado que definen los debates y las ideas de

la época presente), tomando como marco referencial el denominado “debate de los historiadores” de Alemania.¹

El testimonio de sobrevivencia en Chile

En Chile, los testimonios relativos a la represión política y las violaciones a los derechos humanos del periodo dictatorial han circulado por diversos medios de transmisión, desarrollándose con especial profundidad en la literatura testimonial elaborada por los propios sobrevivientes. En ese sentido, resultan iluminadores los resultados presentados por el *dossier* colaborativo *A la sombra de la catástrofe. Nuevas miradas sobre el testimonio chileno* (Pizarro y Santos, 2019). Este trabajo abre una interesante mirada desde la perspectiva literaria a la situación del testimonio en América Latina y en Chile. Este último no ha sido ajeno a esa corriente global de producción testimonial y de estudios sobre este campo aun cuando en Chile su producción es bastante reciente. La investigadora C. Pizarro (2019), en la introducción de ese *dossier*, hace un recuento tanto de las formas literarias del testimonio como de los estudios críticos que se han producido. Del ordenamiento de los estudios más destacados en el continente por décadas desde los años ochenta hasta el cambio de milenio, Pizarro plantea una propuesta de orden epistemológico en la intersección de los campos literario e histórico para elaborar las distintas formas en que se ha producido y recibido el testimonio de sobrevivencia en Chile sobre la base del análisis de un amplio corpus de ochenta textos producidos entre 1974 y 2015 (2019: 243). Todos ellos forman parte de un modo u otro de un intento narrativo de reconstrucción de la experiencia subjetiva de la prisión política, la tortura y la

¹ Este episodio, denominado “debate de los historiadores” (*Historikerstreit*), se desarrolló en la República Federal Alemana entre 1986 y 1987, enfrentando a las más importantes corrientes de memoria histórica que se originaron a partir de las reflexiones sobre las atrocidades cometidas por el régimen nacionalsocialista. En términos generales, en el debate se opusieron dos posturas, representadas, principalmente, por Ernest Nolte y Jürgen Habermas, las cuales problematizaban, entre otros asuntos, la eventual singularidad histórica del Holocausto y la posibilidad de racionalizar la discusión acerca de las motivaciones de los perpetradores nazis (Vinyes, 2010; Jara, 2013).

resistencia. Son experiencias de profunda crudeza que configuran testimonios que esperan ofrecer una verdad apegada a los hechos, con un énfasis realista distanciado de la ficcionalización (Pizarro y Santos, 2019: 253). En un sentido similar, Flores y Bisama (2017) analizan el relato testimonial chileno en su conjunto, destacando que, a pesar de su fragmentación, se trata de un campo que posee un “narrador-protagonista, específicamente un prisionero político víctima de la tortura” (2017: 58), quien, por medio de su narración, ha logrado resistir al poder dictatorial, denunciar las atrocidades vividas y reconstruir su propia subjetividad a partir de un discurso que lo posiciona como sujeto político.

Por otra parte, los testimonios también se han materializado en otro tipo de dispositivos, los que son registros de las experiencias vividas en clave biográfica organizados temáticamente en torno al recuerdo de la represión dictatorial, los mecanismos de resistencia y la democratización. Esta dimensión del testimonio refiere a su condición de archivo, una categoría que, de acuerdo con Alloa (2018), representa la ruptura de lo testimonial como un campo homogéneo, distinguiendo entre el “acto” (la narración, propiamente tal) y el “objeto” (aquello en que se registra el relato). En Chile, esta propiedad del testimonio ha propiciado la generación no sólo de acervos testimoniales de memoria y denuncia, sino que, además, ha permitido la elaboración de informes oficiales que han sido una de las principales bases de las políticas de memoria y derechos humanos de la post-dictadura.

En primer lugar, se encuentran los archivos testimoniales relativos a las violaciones a los derechos fundamentales que han sido elaborados por organismos de derechos humanos de la sociedad civil en dictadura y luego en democracia. Los primeros corresponden a los archivos de las Agrupaciones de Familiares de Detenidos Desaparecidos y de Ejecutados Políticos, de la Vicaría de la Solidaridad del Arzobispado de Santiago, de la Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas (FASIC), de la Comisión Chilena de Derechos Humanos, de la Corporación de Promoción y Defensa de los Derechos del Pueblo (CODEPU) y la Fundación para la Protección de la Infancia Dañada por Estados de Emergencia (PIDEE) (Iduarte,

2014). Los segundos, elaborados en la postdictadura, corresponden, principalmente, a iniciativas que buscan no sólo visibilizar las violaciones a los derechos humanos, sino también generar instancias de reflexión acerca de la vida política del Chile dictatorial, con enfoque museográfico y/o pedagógico: los Archivos Oral y Documental del Parque por la Paz Villa Grimaldi, del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos y de Londres 38, y los Archivos Orales de la Fundación PIDEA, de la Casa de la Memoria de Coquimbo, de la Maestranza Barón de Valparaíso, de la Corporación Memoria Borgoño, el Archivo oral y documental del desplazamiento forzado en el asentamiento Arquihue durante la dictadura cívico-militar (1973-1990) de la Corporación de Pobladores Históricos de la Cordillera de Futrono, el Archivo Oral de la Asociación por la Memoria y los Derechos Humanos Colonia Dignidad y la Colección testimonial de la Asociación de Ex Presos Políticos Chilenos en Francia.

Todos estos archivos de derechos humanos representan una instancia de contención y denuncia respecto de las políticas de olvido implementadas por el Estado, considerando que la dictadura cívico-militar utilizó distintos medios para garantizar la impunidad de sus crímenes: la Ley de Amnistía de 1978, la remoción de cuerpos de detenidos desaparecidos inhumados de manera ilegal y la destrucción, ocultamiento, o apropiación de lugares de detención y tortura. Es comprensible, así, que la relevancia fundamental de los acervos de derechos humanos en Chile haya sido reconocida en 2003 por la UNESCO, a través de la incorporación de varias de las colecciones documentales creadas en dictadura al Programa Memorias del Mundo. En materia de reconocimiento de estos acervos, Bernasconi (2020) ha sintetizado el valor de los testimonios recogidos en cuatro dimensiones: a) ética (en tanto que se trató de espacios de reparación simbólica basados en la escucha); b) epistémica (en relación a su contribución a catastrar las dinámicas y el impacto de la violencia estatal); c) ontológica (relativa a la conceptualización de las violaciones a los derechos humanos); y d) organizacional (en tanto conexiones entre memorias y organismos de defensa de los derechos fundamentales que han congregado redes amplias de colaboración).

En segundo lugar, algunos de los archivos testimoniales creados durante la dictadura fueron utilizados para elaborar los informes de las comisiones de verdad que fueron instauradas por los gobiernos de postdictadura para determinar lo ocurrido durante el régimen de Pinochet en relación con las violaciones a los derechos humanos. El primero de estos fue el Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación de 1991, un documento que oficializó las prácticas represivas de la dictadura, basándose, principalmente, en los acervos de las organizaciones de la sociedad civil que defendían los derechos humanos. Luego, en segundo término, están los Informes de la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura de 2004 y su segunda versión de 2010. A diferencia de su antecesor, estos informes oficiales se elaboraron íntegramente a partir del testimonio de sobrevivientes de tortura, cuyos relatos permitieron develar la magnitud de la práctica sistemática de la represión dictatorial.

Ahora bien, parte importante de estos ejercicios y objetos testimoniales han sido objeto de profundos y transversales debates políticos durante la post-dictadura chilena. Una de las principales discusiones se ha generado por el decreto oficial sobre la imposibilidad de acceder, por un período de cincuenta años, a los testimonios que fueron utilizados para la elaboración del Informe de la Comisión Nacional de Prisión Política y Tortura. Esta disposición ha sido considerada contraria al derecho a saber y conocer todas las dimensiones del terrorismo de Estado (Bernasconi, Mansilla y Suárez, 2019). Actualmente, la campaña “No más archivos secretos” representa uno de los mayores esfuerzos de la sociedad civil por destrabar el conocimiento público de todos los testimonios y antecedentes, tanto de la Comisión Nacional de Prisión Política y Tortura, como de todos los archivos del Estado en dictadura (Iduarte, 2014). Una crítica transversal a los acervos de derechos humanos en Chile ha sido planteada por Lira (2017), quien, bajo la consigna “los silencios de los archivos” (2017: 195), ha señalado que esta documentación escasamente ha abordado las denuncias de abusos sexuales ocurridos durante la dictadura, se ha concentrado limitadamente en ciudades diferentes a Santiago, y no cuentan con certeza suficiente para afirmar que todos los testimonios han sido documentados.

Si bien este debate tiene múltiples focos, resulta interesante aquel que pone el acento en la singularidad de las condiciones históricas de la *Shoah*. Aquel asunto abrió espacio para discutir no sólo los derroteros de la conciencia pública de un evento traumático para la nación alemana, sino también permitió una observación amplia de los intentos de desactivación de la fuerza performativa del testimonio mediante el impulso de normalización histórica. Siguiendo la tesis de Traverso (2007), Pérez (2017) desarrolla una síntesis de estas perspectivas a partir de la aplicación de la nomenclatura del *trauma* y la noción psicoanalítica de *retorno de lo reprimido*. Con estas categorías, trazó el decurso de la temporalidad de la memoria cuando esta se niega a tratar un evento pasado que no deja de repetirse. Justamente esta idea de repetición culposa quedó estampada en una las declaraciones provocadoras de E. Nolte en la cual buscó reorientar la identidad narrativa de su nación y motivó, en parte, sus teorías controversiales, que a continuación pasamos a esbozar.

Nolte argumentó la necesidad de ubicar el evento traumático de la *Shoah* en redes causales determinadas que permitieran atenuar una supuesta pervivencia nociva del pasado en la conciencia colectiva de su nación. El hecho de que un pasado no sólo no pase, sino que no quiera desaparecer, se debería básicamente a que no se aplican correctamente las reglas del trabajo histórico sobre el pasado (Nolte, 1986). Aquellas reglas metódicas que permiten, según él, que todo pasado debiera ser cada vez más reconocible en su complejidad por el contexto en el que ocurre y que, en virtud de dicho reconocimiento, las representaciones anteriores sean sometidas a revisión. Esta controversial reflexión, que tiene relación con lo que suele conocerse como revisionismo, es parte de un intento por lograr una normalización de la historia a través del ejercicio metódico de asemejar el diseño del Holocausto al genocidio soviético. Según W. Grab (1987) con esta reflexión, en el fondo, se intentó posicionar el Holocausto en una misma línea de comprensión con fenómenos emparentados por el mismo marco histórico de grupos de personas, cuyo peso moral sería equivalente. Con este ejercicio

de normalización historiográfica se pretendía “contrarrestar la intensidad hiperbólica asociada al Holocausto” (Pérez 2017: 1981). Es claro que, en el trasfondo de las tesis esbozadas más arriba, subyace una noción de cómo se construye el conocimiento histórico. Este saber, básicamente consiste en subsumir un evento o aprehenderlo mediante la comparación de contextos y eventos externos al hecho mismo. Intuitivamente esta manera de concebir el conocimiento hace parte de la idea básica que la cognición avanza mediante comparaciones, algo que es patente en las operaciones cognitivas espontáneas humanas. Sin embargo, las dificultades aparecen cuando es necesario justificar la conmensurabilidad subyacente a los términos que se quieren comparar y esclarecer la “medida” que se utiliza para que sea operativa dicha comparación. Estas dificultades no pueden responderse utilizando las mismas reglas metódicas que se aplican en la comparación, en este caso, histórica, lo cual requeriría un análisis filosófico del principio que sustenta esas reglas y reconstruir la amplitud del debate, algo que escapa al objetivo de este trabajo. En una línea más específica, y de forma acertada, Baldwin (1990: 8) sostiene que, en la aplicación de la comparación, Nolte pretende crear conocimiento captando las formas de sentido en un nivel metapolítico, es decir, alcanzar aquellas ideas que movilizan el decurso de la historia. Es claro, sin embargo, que esta dinámica orienta la historia, como critica Maier (1978: 376), hacia lo general y abstracto, perdiendo lo específico y particular de cada tiempo.

En este punto, nos interesa retomar dos elementos de las múltiples reacciones que generaron estas controvertidas tesis. Por un lado, Habermas (2007: 78), en respuesta a Nolte y otros historiadores, pone su mirada en que este modo de concebir el conocimiento histórico conduce a una cuasi disolución o limitación de responsabilidades de la nación alemana respecto de la *Shoah*. La supuesta cadena causal que se remonta a eslabones más allá de la propia nación y propone categorías transhistóricas que vienen de la época moderna, prácticamente diluye las responsabilidades individuales y colectivas frente a un acontecimiento devastador. Un elemento similar reconoce E. Jäckel (1993) cuando señala que proponer hechos temporalmente precedentes como causa no tiene una justificación coherente.

Por otro lado, Habermas (2007: 79) pone el acento en que la construcción de una narrativa histórica tiene la exigencia de relevar la dimensión de responsabilidad de las generaciones precedentes. En ese punto, no elabora tanto una crítica del método histórico, sino que releva la necesidad de visualizar las implicaciones ético-políticas de un conocimiento histórico que funcione como un vértice donde las diversas visiones configuren la identidad de una nación. Este acento tiene que ver, en último término, con un *topos* que liga de modo sistemático la memoria de los hechos traumáticos, el proyecto de construcción de una historia y la identidad de la comunidad política que vive en esa trama. Habermas (2007) ofrece una indicación sobre ese *topos* en el siguiente pasaje:

Está de entrada el deber que tenemos en Alemania —aun si nadie más lo asumiera— de mantener viva la memoria de los sufrimientos de los asesinados a manos de alemanes, y de hacerlo sinceramente, y no sólo de manera cerebral. Estos muertos tienen derecho a la fuerza anamnésica, por débil que sea, de una solidaridad que los nacidos después sólo pueden ejercer ya en el contexto de una memoria siempre renovada, a menudo desesperada, en todo caso obsesiva. Si no obedeciésemos a este imperativo benjaminiano, nuestros conciudadanos judíos, y en general los hijos e hijas y los nietos de los asesinados no podrían respirar en nuestro país (2007: 80).

Es cierto que Habermas fue cuestionado por ejercer una impugnación a la historia desde una disciplina ajena. Sin embargo, en relación con la apelación a la memoria de las víctimas y, podemos añadir, al testimonio de los sobrevivientes, el autor muestra cómo en el testimonio converge la pregunta por la materialización de un acercamiento a periodos históricos de alta complejidad desde la experiencia de los actores involucrados, el lugar de la disputa por quién determina la memoria y la dimensión ética que cualifica un conocimiento que se puede construir a partir de eventos de tal naturaleza. El testigo y el testimonio están en el centro de esa materialización. En ese sentido, es pertinente recordar lo planteado por Jelin (2018)

acerca de los testimonios como algo más que una narrativa personal, puesto que representan una construcción cultural de un momento determinado, que articula una superposición de capas temporales (que interactúan y se manifiestan) y un contexto de interrelación con numerosos “otros”.

Este apunte de la *Historikerstreit*, entonces, ayuda a reconocer en la categoría de testimonio la pregunta de cómo entra la ética en la historia, también la cuestión ampliamente tratada de la relación entre memoria e historia. La alusión de Habermas remite a un ejercicio de rememoración, tensionado políticamente, cuyo significado constituye ante todo una interpelación ética que se plantea en el tiempo actual como impulso renovado de futuro del hecho rememorado. En este sentido, el testimonio de las víctimas sobrevivientes no es un reporte más a considerar dentro del trabajo que transita de la memoria a la historia, sino que reporta significados (Portelli, 2016) para quienes fueron sujetos vivenciales de aquella historia.

Un segundo componente en la discusión precedente es la idea de *singularidad*. Con ella se quiso expresar el carácter extraordinario de un evento histórico catastrófico y significar aquello que no se deja comparar. Esto parte de la constatación de la imposibilidad de encontrar una medida que permita clasificar ese evento. El término singularidad, a su vez, ubica el problema no sólo en un orden epistémico, sino también en uno ontológico. Ahora bien, es complejo utilizar un concepto como ese en la medida que se aleja de la estructura clásica singular/individual vs. universal. El mismo Ricoeur considera problemático el concepto pues, según él, la singularidad histórica no es lo mismo que la singularidad moral. Esta última la entiende como un exceso de mal, como lo injustificable o lo inaceptable (2000: 432). Reconoce que singularidad histórica y moral pertenece a ámbitos discursivos diversos y la disputa entre intencionalistas (que asignan responsabilidades individuales) y los funcionalistas (que aluden a fuerzas anónimas o de comportamiento social) no parece resolver el problema (Lythgoe, 2011: 111). Nos parece, no obstante, que la inclusión de este término en la discusión tiene que ver más bien con la incorporación del componente ético que añade un principio para abordar algo de lo cual *no* es admisible el

establecimiento de un término relativo. En otras palabras, se trata de una imposibilidad inherente a un acontecimiento histórico toda vez que no es admisible, siempre en el plano ético, establecer para él una referencia contextual que lo deje subsumido a un elemento exógeno al evento mismo o a la acción de sus actores principales. Esto se puede expresar en una posición de tipo absoluta o, si se quiere, de punto de partida de una posición ética. Frente al sufrimiento del inocente, por ejemplo, se puede afirmar: “esto no tiene sentido y no es admisible una relativización”. Esta dimensión ética *a posteriori* puede desplegar reflexiones o implicaciones, sin embargo, se asume como punto de partida o consenso inicial un punto frente al cual no cabe más que un reconocimiento negativo. Si asumimos, siguiendo el ejemplo, que el sufrimiento del inocente *no* es admisible, entonces no es admisible una relativización que exima de responsabilidades. Se trata de un evento que escapa a toda medida posible, *no* hay una escala que nos permita medirlo, pues *no* hay escala para la inhumanidad (Lythgoe, 2011: 110).

No se trata aquí de que el testimonio venga a zanjar un problema de orden lógico-metafísico. Se trata, más bien, de una perspectiva ética abierta por el gesto testimonial que viene a situar la problematicidad epistémica del conocimiento histórico. Es importante notar que esta perspectiva se formula con expresiones negativas que ponen de manifiesto un límite que impone lo extraordinario. Este límite es expresado lingüísticamente con la negación. No se trata de un cierre o término, sino más bien un *excessus*. El testimonio canaliza algo que excede el plano comparativo, tensiona las representaciones y ordenamientos lógicos sobre los hechos e introduce una serie de inestabilidades y controversias. A propósito de la rehabilitación del testimonio en el debate sobre su lugar epistémico en el conocimiento histórico, Alloa afirma que los testimonios de sobrevivientes son “cristalización de lo no resuelto” (2019: 1009), de algo que está en camino de constituirse como verdad, si acaso llega a serlo. La conflictividad le es inherente justamente porque el testimonio sirve para liberar las disputas y obtener un conocimiento de aquellos asuntos sociales cuyos supuestos chocan. Su negatividad justamente está en develar acontecimientos que, en palabras de Arendt (1958: 646), no

debieron ocurrir. Desde esta constatación ética, se pasa a formas de expresión epistémicas tales como “esto es inconcebible” (Alloa, 2019: 1011). Por cierto, que esto no debe conducir a una crisis de confianza hacia el testimonio en el sentido de pasar a la idea de inverosimilitud del testimonio; pasando de la desconfianza a la duda. El mismo Alloa (2019: 1013) recuerda la lógica del doble borrado. La negación sistemática de cualquier espectador es uno de los componentes básicos de las políticas de exterminio. Borrar huellas del posible testigo y borrar la huella del borrado. Se elimina la persona y se elimina la posibilidad de un testimonio.

Por último, en referencia directa al “debate de los historiadores”, Fernandois (2014) ha desarrollado algunas reflexiones que vinculan aquella controversia intelectual con la experiencia de trabajo de la memoria acerca del golpe de Estado y la dictadura en Chile. Considerando uno de los aspectos centrales de la discusión en Alemania, la disputa acerca de la comparación y el origen de los totalitarismos en Europa, el autor plantea que el problema relativo a la rememoración de hechos traumáticos del pasado radica en confundir la búsqueda de la comprensión de los episodios históricos con el “perdón” de los mismos. La generación de conocimiento, en tal sentido, acerca de la violencia política, en particular, respecto de la pregunta acerca de por qué los genocidios suceden en determinados contextos nacionales, exige, de acuerdo con Fernandois (2014), al mismo tiempo, tanto desarrollar criterios de comparabilidad como realizar estudios específicos por caso, lo cual no significa, en ningún momento, relativizar los crímenes. Desde aquel marco, en el devenir de la sociedad chilena de postdictadura, el autor observa que el abordaje del régimen dictatorial padecería del mismo problema que el Holocausto para los alemanes, es decir, al tratarse de un hecho de enorme relevancia para la historia nacional, su impronta dificulta la investigación que busca entender los orígenes de la violencia. En ese contexto, las víctimas y sus testimonios son comprendidos, mayoritariamente, como elementos homogéneos.

Retomando la discusión propiciada por la idea de “singularidad” en el “debate de los historiadores”, es preciso señalar que el testimonio de la violencia y la represión tiende a ser considerado como un dispositivo único, debido a su capacidad de representar el pasado (en especial, los crímenes de masas) por medio de un conocimiento que sólo posee el testigo, figura que adquiriría un estatus de legitimidad, en tanto poseedor de una verdad generada en su propia experiencia (Del Carpio, 2013; Páez, 2014). Desde esta perspectiva, en términos históricos, el testimonio tiende a ubicarse como parte del giro hacia la memoria que se experimentó en los estudios acerca de la vigencia de los pasados de violencia en las sociedades contemporáneas hacia fines del siglo XX (Traverso, 2016a). De acuerdo con Traverso (2016b), el término de la Guerra Fría, en tanto finalización del conflicto entre los relatos ideológicos constitutivos de la modernidad, generó una transformación del modo en que las sociedades se relacionan con sus regímenes de temporalidad, distanciando los imaginarios colectivos de referentes políticos con capacidad de proyección para centrarse en la posición subjetiva del testigo de los acontecimientos. Según Wiewiorka (1998), el testimonio ha cursado una evidente evolución a través del siglo XX, comenzando en escenarios relativos al precario registro de las experiencias de violencia y la inclusión de testigos sólo con fines judiciales, para centrarse, en la actualidad, en lo que la autora denomina la “era del testimonio”, una etapa en la cual los testimonios dan forma a la construcción de la historia y la memoria, en un contexto de inmersión en códigos y lenguajes de clase, género y edad. Todo lo anterior permite un acercamiento preliminar a la figura de quien testimonia: la víctima en tanto testigo directo de una experiencia vivencial de violencia de Estado. Sin embargo, si bien la posición del testigo imprime una categoría valiosa de reconocimiento al ejercicio de elaboración de la historia desde la mirada de los “vencidos”, existe una evidente ausencia de reflexiones profundas acerca del “ser” del testimonio, más allá

de los significados directos de las narrativas, en términos de denuncia y rememoración del pasado desde “abajo”.²

Un primer acercamiento a lo que podríamos llamar el “quién” del testimonio exige reconocer que las narrativas testimoniales acerca de las violaciones a los derechos humanos definen a una figura central —quién relata— la que comienza a materializarse desde el quiebre del silencio. En ese sentido, la experiencia narrada de la violencia vivida es, antes que todo, una reelaboración de lo que ha sido considerado como inenarrable o indecible debido al horror que conllevan los crímenes de esta naturaleza (Aranguren, 2008; Nicholls, 2015). De acuerdo con Tello (2017), la experiencia concentracionaria representa el desdibujamiento entre la vida y la muerte, dejando al testigo en una posición de enmudecimiento debido a la naturaleza de una vivencia que escapa de la lógica y la comprensión. Laub (1992) reafirma esta condición, planteando, a partir de la experiencia del Holocausto, que los horrores vividos hacían imposible el testimonio, pues contaminaban el evento en sí, eliminando las opciones que los sobrevivientes podían encontrar respecto de un lugar de referencia desde el cual testimoniar acerca de lo ocurrido. Sin embargo, el autor señala que quienes han accedido a realizar el ejercicio del testimonio para un otro que está dispuesto a escuchar y contener, logran poner en palabras la experiencia traumática, recuperando su condición plena de testigos.

Así como el discurso de lo inconcebible y lo injustificable ha marcado el lugar del testimonio en la intersección entre ética y epistemología, la clave del *quién* del testimonio es una perspectiva que

2 En el campo de estudios de la memoria y los derechos humanos, la pregunta por el “quién” del testimonio tiende a ser abordada por medio de referencias al “lugar de enunciación”, es decir, tal como afirma Jelin (2018), el sujeto testimoniante definido tanto por el tiempo biográfico del contenido de su relato, el tiempo histórico en que ocurrieron los acontecimientos narrados y el tiempo histórico-cultural del propio testimonio. Se trata de comprender al “quién” a través de elementos contextuales de la evocación testimonial que, según Jelin y Vinyes (2020), relacionan el ámbito de la decisiones e iniciativas institucionales con la subjetividad de los actores y los patrones culturales de sentido. Lavabre (2016), en definitiva, señala que esta aproximación conceptual al testimonio problematiza la relación entre actores, lugares y relatos, a partir de la convivencia de tres dimensiones de la memoria: lo espacial (o situado), la elaboración de los hechos y los marcos sociales o culturales.

ha cruzado el acercamiento conceptual desde la filosofía. Diversos autores en la filosofía continental han desplegado desarrollos y propuesto diversos espacios teóricos sobre la cuestión del quién, como es el caso de Heidegger, Levinas, Nabert y Ricoeur. En un artículo de los años setenta, más allá de los usos múltiples que tiene la testimonialidad, Ricoeur toma parte en la reflexión en torno a la posibilidad de un testimonio del absoluto, precisando una noción general del mismo. La idea central es que el testimonio se encuentra en una posición intermedia entre una dimensión fáctica (relativa a los hechos narrados) y la dimensión de la creencia del sujeto receptor que escucha el testimonio, vale decir, la *fe* que se otorga a quién profiere el testimonio (Ricoeur 1972: 38). De esto resulta la afirmación de una asimetría epistémica del testimoniante respecto de su auditorio (el testigo tiene un saber que su auditorio no posee), pero que no reduce su narración a un contenido empírico. Sumado a lo anterior, el testimonio queda inscrito en una disputa, que Ricoeur reconoce como la dimensión judicial. Ahora bien, si atendemos a la dimensión de creencia aludida más arriba resulta claro visualizar el desplazamiento al testigo (Lythgoe, 2008: 38) toda vez que la dimensión fáctica, expresada en un “creo *que*” por parte del auditorio, se complementa con el “creo *en*”. En palabras de Ricoeur:

Mientras que la creencia dóxica se inscribe en la gramática del “creo que”, la atestación depende de la del “creo en”. En esto se aproxima el testimonio, como indica la etimología, en la medida en que se cree precisamente en la palabra del testigo (1996: 35).

Justamente esta última dimensión, Lythgoe (2011: 39) la interpreta como el distanciamiento ricoeuriano del testimonio como prueba, al testimonio como acto de un *quién* a partir de la noción de atestación. En los años noventa, esta noción profundiza el tipo de creencia que el auditorio está convocado a dar al componente de fidelidad del testimonio. Por cierto, el valor ético del reconocimiento del quién no exime de la sospecha a un falso testimonio, sino que sitúa el contenido de cara a un *alguien* cuya valencia epistémica es propiamente existencial antes que veritativa. A propósito de esta

profundización, Greisch (2001: 371) interpreta que “el fenómeno de la atestación [...] se relaciona esencialmente con el campo de interrogación que recubre la noción de una hermenéutica del sí que se despliega bajo la égida de la pregunta: «¿Quién?»”.

Evidentemente presentar el trasfondo ontológico de la hermenéutica del sí nos apartaría del objetivo de nuestro trabajo. Podemos decir, sin embargo, que Ricoeur no pretende resituar una subjetividad que se funda autónomamente, sino que la pregunta por el quién remite a la reflexividad primaria en la formación de la identidad del yo. El punto de interés aquí es, básicamente, que ese yo es un sí mismo que integra, como en una elipse con dos centros, la alteridad.

De lo anterior se desprende que el testimonio remite a un quién dado que le es constitutivo una estructura dialógica, como señalamos al comienzo de este apartado. Con el foco en el “quién”, el testimonio se vuelve una fuente de seguridad o de mundo compartido. Esta es una particularidad del testimonio como institución natural en el planteamiento de Ricoeur. El mundo compartido viene a establecer lazos de confianza e interdependencia ganada gracias a la estabilidad de la palabra. Por cierto, que la atestación como acto de auto-designación del sujeto testimoniante, como supuesto fundamental del quién del testimonio, pone la mirada en un abismo infranqueable, en palabras de Lythgoe (2008: 49), entre el testimonio como acontecimiento dialógico y el testimonio como fuente documental o evidencia histórica.

El quién del testimonio en Chile: reflexiones a cincuenta años del golpe de Estado

El ejercicio reflexivo acerca del testimonio y la pregunta por el “quién” que se ha propuesto en el presente escrito se encuentran situados en un contexto de reelaboración de los debates acerca de la memoria colectiva en Chile, cuyo principal promotor es la relectura del golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973, hito que alcanzó su quincuagésima conmemoración en 2023. Como se mencionó al inicio, el marco conceptual y político propuesto, el “debate de los

historiadores”, invita a pensar la cuestión del testimonio de las violaciones a los derechos humanos desde perspectivas que problematizan no sólo lo que se dice literalmente acerca de la represión dictatorial, sino que, en especial, lo que implica, en términos de significado, la configuración simbólica y epistemológica de “quién” narra. En ese sentido, la experiencia chilena nos permite discutir críticamente acerca del devenir esencial del testimonio de la violencia.

Basados en dos aspectos de la práctica testimonial (quién habla y cómo se desenvuelve lo dicho en su contexto de escucha), desarrollamos algunas reflexiones a partir de lo descrito en los apartados anteriores. Por una parte, respecto del “quién” del testimonio en Chile, la figuración testimonial reconoce a un sujeto que está lejos de ser uniforme. En primer lugar, se encuentra la categoría basal del testimonio, es decir, la víctima sobreviviente del crimen de prisión política y tortura. Su narrativa testimonial se desarrolla en la clave del “testigo” (Strejilevich, 2019), una conceptualización relativa a lo que se conoce de los crímenes, principalmente, con un sentido de denuncia. Si bien se trata de una figura sólida, el uso de sus testimonios en la actualidad ha abierto espacios de reflexión que van más allá de su papel como “testigo”, en tanto declaración judicial, existiendo aproximaciones interdisciplinarias que problematizan el lugar puramente narrativo del “quién”, en el marco de lo que se ha denominado “escenificación del testimonio” (Pizarro, 2021: 14), cuyas expresiones comprenden nuevas formas performáticas.

En segundo lugar, recogiendo lo señalado por Agamben (2002) respecto de que quien testimonia lo hace en nombre propio y también en representación de quienes no pueden hacerlo (los “sin voz”), mostrando el carácter de enunciación colectiva que posee el testimonio de experiencias de violencia política, es posible hallar también a las y los familiares de las víctimas, en especial a aquellos que hablan por los detenidos desaparecidos. Sus relatos continúan desgarrando las políticas de memoria, en tanto aluden a una “ausencia” que altera las temporalidades que articularían el orden del tiempo presente, siendo consideradas como voces espectrales (Vera, 2017).

En tercer lugar, están los testimonios de los “testigos”, aquellos que sin ser víctimas o familiares de éstas poseen antecedentes

contextuales de los crímenes. Esta tercera categoría parece estar, al igual que las dos anteriores, definidas por un tipo de saber que puede contribuir al desarrollo judicial de causas relativas a la violencia. Sin embargo, la literatura referida a los estudios de la memoria en Alemania y otros países asolados por el nacionalsocialismo ha introducido el concepto de *bystanders* para referirse a aquellos sujetos que no necesariamente poseen antecedentes con valor penal, sino que fueron testigos directos de la violencia en las calles (Rothberg, 2019). Un ejemplo es la categoría de “vecino” en los archivos testimoniales de ex recintos de detención y tortura. Se trata de sujetos cuyos relatos aluden a la relación de los enclaves represivos con el territorio.

En cuarto lugar, es posible mencionar también un “quién” del testimonio que resulta incómodo en el campo de estudio de la memoria y los derechos humanos: el perpetrador. Si bien es cierto que, por lo general, los victimarios han negado su responsabilidad respecto de la práctica represiva de la dictadura, algunos agentes han quebrado su tradicional silencio y, cuando lo han hecho, su intervención ha generado profundas tensiones en la sociedad.

Hasta este punto, el “quién” del testimonio en Chile es una categoría vivencial. Sin embargo, en quinto lugar, en el contexto de los cincuenta años del golpe de Estado, comienza a emerger un “quién” que busca reemplazar a los testimoniados originales (las víctimas y los familiares directos), quienes, gradualmente, con el paso del tiempo, están falleciendo. Se trata, principalmente, de la “tercera generación”, los nietos de las víctimas. Pero también, está la voz de aquellos que tienen una opinión acerca del pasado reciente, aunque no vivieron el periodo y no tienen vínculos familiares con la represión, como lo son, por ejemplo, jóvenes estudiantes, académicos y artistas que desarrollan nuevas narrativas acerca de la dictadura.

Por otro lado, tal como señalan Pollack (2006) y Alloa (2018), el acto de testimoniar se basa no sólo en la naturaleza del testigo, sino que también en la relación con su contexto de escucha, pues éste habla en nombre de una verdad que nadie puede verificar (debido a las circunstancias extremas que se vivieron), demandando la confianza de parte de quienes escuchan. Desde aquellas perspectivas, una segunda dimensión de reflexión del “quién” del testimonio en Chile

refiere al escenario social en que se desarrollan las narrativas. Respecto del testimonio latinoamericano de violaciones a los derechos humanos, Strejilevich (2019) señala que, si bien los testimonios son relevantes en términos de reparación para la sociedad en su conjunto ya que permiten un acercamiento hacia aquellas víctimas de desaparición forzada, los testigos experimentan una situación de marginación política. La presencia de los sobrevivientes es “aceptada”, según la autora, sólo en el ámbito jurídico, testimoniando acerca de las violaciones a los derechos humanos, pero es negada en otros ámbitos sociales, considerando a los testigos un “Otro que encarna lo que no se quiere asumir y, por eso mismo, se rechaza” (2019: 12). En un sentido similar, Peris (2015), reflexionando sobre el caso chileno, señala que el uso social de los testimonios ha sido variable, transitando desde una práctica asociada con la denuncia (en referencia a los relatos emitidos durante la dictadura por sobrevivientes del terrorismo de Estado), a un posición matizada (principalmente, afectiva), en que la crítica acerca de la violencia política ha sido desplazada por la emotividad y la representación abstracta de la represión, en el marco de la hegemonía de las políticas de la memoria basadas en la idea de “reconciliación nacional” de los gobiernos post-dictatoriales.

Todo lo anterior, demanda una relectura en el escenario de una nueva conmemoración del golpe de Estado, pues el contexto de escucha actual se configura en un encuadre social totalmente novedoso: casi la mitad de la población del país no vivió la dictadura. Esto requiere repensar el modo en que el testimonio (no sólo de la represión, sino que, además, de toda la dictadura), es transmitido y socializado. ¿Qué efectos sociales tiene el testimonio cuando quienes lo escuchan no tienen recuerdos de lo narrado? ¿Cómo se relaciona el “quién” del testimonio de la represión dictatorial con memorias cuyos hitos definitorios están en la postdictadura? ¿Es acaso posible pensar una articulación entre el “quién” del testimonio y la posmemoria? Todas estas interrogantes no pretenden, bajo ninguna circunstancia, reducir la importancia del testimonio, sino que buscan definir posibles marcos analíticos desde los cuales reconocer el devenir y el futuro de un “quién” que se encuentra en un proceso de transformación.

■ Referencias

- Agamben, G. (2002). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Pre-textos.
- Alloa, E. (2018). Testimonio. R. Vinyes (dir.), *Diccionario de la memoria colectiva*. Gedisa: 461-465.
- (2019). Umkämpfte Zeugenschaft. Der Fall Serena N. im Brennpunkt von Holocaust-Forschung, Psychoanalyse und Philosophie. *Deutsche Zeitschrift der Philosophie*, 67(6):1008-1023.
- Aranguren, J. (2008). El investigador ante lo indecible y lo inenarrable (una ética de la escucha). *Nómadas* (29): 20-33.
- Arendt, H. (1958). *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Europäische Verlagsanstalt.
- Bachmann, M. (2010). *Der abwesende Zeuge. Autorisierungsstrategien in Darstellungen der Shoah*. A. Francke Verlag.
- Baldwin, P. (1990). *Reworking the Past: Hitler, the Holocaust, and the Historians' Debate*. Beacon Press.
- Bernasconi, O. (2020). Introducción. Una respuesta civil al terrorismo de Estado. O. Bernasconi (ed.), *Documentar la atrocidad. Resistir el terrorismo de estado*. Ediciones de la Universidad Alberto Hurtado: 21-36.
- Bernasconi, O., Mansilla, D. y Suárez, R. (2019). Las comisiones de la verdad en la batalla de la memoria: usos y efectos disputados de la verdad extrajudicial en Chile. *Colombia Internacional*, (97): 27-55.
- Cubilié, A. y Good, C. (2003). Introduction: The Future of Testimony. *Discourse*, 25(1-2): 4-18.
- Däumer, M., Kalisky, A. y Schlie, H. (eds.). (2017). *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*. Wilhelm Fink.
- Del Carpio, J. (2013). Las víctimas como testigos en el Derecho Penal Internacional (I). Especial referencia a los Tribunales *ad hoc*. *Política criminal*, 8(15): 128-169.
- Elm, M. (2008). *Die Zeugenschaft im Film: eine erinnerungskulturelle Analyse filmischer Erzählungen des Holocaust*. Metropol.
- Fassin, D. y Rechtman, R. (2007). *L'Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de la victime*. Flammarion.
- Fernández, H. (2010). The Moment of Testimony is Over: Perspectives and Theoretical Problems of Testimonial Studies. *Ikala* (15): 47-71.
- Fernandois, J. (2014). El Holocausto como paradigma moderno y el "debate de los historiadores" en Alemania 1986. A. Estefane y G. Bustamante (eds.), *La agonía de la convivencia. Violencia política, historia y memoria*. RIL Editores: 67-74.

- Flores, N. y Bisama, A. (2017). *El relato testimonial chileno, 1973-1989*. RIL Editores.
- Forné, A. (2021). La honestidad con lo real: apuntes sobre las nuevas formas del testimonio a partir del 2000. C. Pizarro (comp.), *Nuevas formas del testimonio*. Editorial USACH: 17-32.
- Grab, W. (1987). German Historians and the Trivialization of Nazi Criminality: Critical Remarks on the Apologetics of Joachim Fest, Ernst Nolte and Andreas Hillgruber. *Australian Journal of Politics and History*, 33(3): 273-278.
- Greisch, J. (2001). *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*. Jérôme Millon.
- Habermas, J. (2007). Del uso público de la historia. La eclosión del autoconcepto de la República Federal Alemana, *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 24: 77-84. <http://hdl.handle.net/10550/46214>.
- Iduarte, M. (2014). La experiencia de los archivos de derechos humanos en Chile. *Boletín*, 64(3): 79-96.
- Jäckel, E. (1993). The Impoverished Practice of Insinuation: The Singular Aspect of National-Socialist Crimes Cannot Be Denied. J. Knowlton y T. Cates (eds.), *Forever in the Shadow of Hitler?* Humanities Press: 74-79.
- Kilby, J. y Rowland, A. (eds.). (2014). *The Future of Testimony. Interdisciplinary Perspectives on Witnessing*. Routledge.
- Krämer, S. y Weigel, S. (2011). *Zeugenschaft. Ein umstrittenes Konzept, untersucht im Austausch zwischen systematischer und kulturgeschichtlicher Perspektive*. Proyecto nr. 195705473. Deutsche Forschungsgemeinschaft. <https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/195705473>.
- Kozol, W. (2014). *Distant Wars Visible. The Ambivalence of Witnessing*. University of Minnesota Press.
- Jara, D. (2013). A propósito del Museo de la Memoria: El debate de los historiadores y el uso reflexivo de la historia. *Revista Observatorio Cultural*, 17: 4-8.
- Jelin, E. (2018). *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Siglo XXI Editores.
- Jelin, E. y Vinyes, R. (2020). *Cómo será el pasado*. NED Ediciones.
- Laub, D. (1992). An Event Without a Witness: Truth, Testimony and Survival. S. Felman y D. Laub (eds.), *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. Routledge: 75-92.
- Lavabre, M. (2016). ¿Qué nombra la memoria hoy? F. Cuevas y P. Vermeren (coords). *Una memoria sin testamento*. Ediciones LOM: 89-102.
- Lira, E. (2013). Algunas reflexiones a propósito de los 40 años del golpe militar en Chile y las condiciones de la reconciliación política. *Psykhé*, 22(2): 5-18. <https://dx.doi.org/10.7764/psykhe.22.2.676>.

- (2017). The Chilean Human Rights Archives and Moral Resistance to Dictatorship. *International Journal of Transitional Justice*, 11: 189-196. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijx015>.
- López, L. (2020). El poder del testimonio para los sitios de memoria. O. Sagredo e I. Salaberry (eds.), *Archivo Oral de Villa Grimaldi. Patrimonio ciudadano de testimonios y memorias*. Ediciones de la Corporación Parque por la Paz Villa Grimaldi: 157-180.
- Lythgoe, E. (2008). El desarrollo del concepto de testimonio en Paul Ricoeur. *Eidos*, 9: 32-56.
- (2011). Paul Ricoeur, pensador del testimonio histórico. *Revista de Filosofía*, 37(1): 107-111.
- Maier, C. (1988). *The Unmasterable Past: History, Holocaust and German National Identity*. Harvard University Press.
- Nicholls, N. (2015). La representación de lo inenarrable: historia y memoria de la represión en el Chile de Pinochet. P. Aravena y W. Roblero (eds.), *Memoria, Historiografía y Testimonio*. Ediciones de la Universidad de Valparaíso y el Museo de la Memoria y los Derechos Humanos: 28-33.
- (2020). Memoria, testimonio y archivos orales en Chile. O. Sagredo e I. Salaberry (eds.), *Archivo Oral de Villa Grimaldi. Patrimonio ciudadano de testimonios y memorias*. Ediciones de la Corporación Parque por la Paz Villa Grimaldi: 39-61.
- Nolte, E. (6. Juni 1986). *Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte*. Frankfurter Allgemeine Zeitung. Schlüssel Dokumente, Münchner Digitalisierungszentrum Digitale Bibliothek. https://www.1000dokumente.de/index.html?c=dokument_de&dokument=0080_nol&object=translation&l=de
- Páez, A. (2014). La prueba testimonial y la epistemología del testimonio. *Isonomía*, 40: 95-118.
- Pérez, R. (2017). El debate de los historiadores alemanes y la excepcionalidad del holocausto. La historiografía como duelo o superación civil de la pérdida. D. González, M. Ortiz, J. Pérez, *La Historia: Lost in Translation? Actas del XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha: 1977-1988.
- Peris, J. (2015). Usos del testimonio y políticas de la memoria. El caso chileno. *Kamchatka*, 6: 549-581.
- Pizarro, C. (2019). Introducción. *Altre Modernità: Rivista di studi letterari e culturali*, (21): 243-245.
- (2021). Introducción. C. Pizarro (ed.), *Nuevas formas del testimonio*. Editorial USACH: 9-16.
- Pizarro, C. y Santos, J. (2019). El campo testimonial chileno: una mirada de conjunto. *Altre Modernità: Rivista di studi letterari e culturali*, (21): 246-268.

- Pollack, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Ediciones Al margen.
- Portelli, A. (2016). *Historiales orales. Narración, imaginación y diálogo*. Prohistoria Ediciones.
- Projekt Zeugenschaft. *Ein umstrittenes Konzept, untersucht im Austausch zwischen systematischer und kulturgeschichtlicher Perspektive*. Krämer, S. y Weigel, S., investigadoras responsables. Deutsche Forschungsgemeinschaft. <https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/195705473>.
- Ricoeur, P. (1972). L'herméneutique du témoignage. *Archivio di Filosofia*, 42(1-2): 35-61.
- (1996). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores.
- (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oublié*. Seuil.
- Rothberg, M. (2019). *The Implicated Subject. Beyond Victims and Perpetrators*. Stanford University Press.
- Rouso, H. (2018). *La última catástrofe. La historia, el presente, lo contemporáneo*. Centro de Investigación Barros Arana. DIBAM, Editorial Universitaria.
- Strejilevich, N. (2019). *El lugar del testigo. Escritura y memoria (Uruguay, Chile y Argentina)*. Editorial LOM.
- Tello, M. (2017). "Morir en vida": Estados de existencia en las experiencias concentracionarias. *Avá*, 30: 81-104.
- Thiessen, H. (2017). Angenommene Gewissheit. Zur religiösen Grammatik des Zeugnisses. M. Däumer, A. Kalisky, y H. Schlie (eds.), *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*. Wilhelm Fink: 213-226.
- Traverso, E. (2007). *El pasado, instrucciones de uso: historia, memoria, política*. Marcel Pons.
- (2016a). Memoria e historia en el siglo XX. E.M. Acuña, P. Flier, M. González, B. Groppo, E. Hevia, L. López, N. Nicholls, A. Oberti, C. Bacci, S. Skura y E. Traverso. *Archivos y memoria de la represión en América Latina (1973-1990)*. Editorial LOM: 17-30.
- (2016b). *La historia como campo de batalla*. Fondo de Cultura Económica.
- Vera, A. (2017). *Arte y desaparición*. Editorial de la Universidad de Valparaíso.
- Vinyes, R. (2010). *Asalto a la memoria. Impunidades y reconciliaciones, símbolos y éticas*. Los libros del Lince.
- Waldman, G. (2016). Silencios y palabra. Sobre/vivir al Holocausto y sus memorias. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 61(228): 423-426.
- Wiewiorka, A. (1998). *L'ère du témoin*. Plon.

Generar el acontecimiento: tiempo y espacio entre Kant y Jean Luc Marion

Generating the Event: Time and Space Between Kant and Jean Luc Marion

Francisco Novoa-Rojas
Universidad Católica de la Santísima Concepción, Concepción, Chile
fnovoa@ucsc.cl
<https://orcid.org/0000-0002-0451-0599>

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v15i35.667

Fecha de recepción: 27/10/2023 • Fecha de aceptación: 15/02/2024

Resumen

Este estudio explora las intersecciones y divergencias entre las concepciones de tiempo y espacio de Immanuel Kant y Jean-Luc Marion. Se analiza cómo Kant define estas nociones como intuiciones puras a priori en la *Crítica de la Razón Pura* y cómo Marion las reconsidera en su propuesta de la fenomenología de la donación. Se destaca cómo Marion transforma la perspectiva kantiana, enfatizando la pasividad del “adonado” en la recepción de fenómenos y proponiendo una dinámica interactiva entre sujeto y fenómeno. El estudio sugiere una síntesis de ambos enfoques para comprender tiempo y espacio como co-instituidos en un diálogo entre llamada y respuesta, ampliando la capacidad generativa de los sujetos dentro de una comunidad.

Palabras clave

Acontecimiento, espacio, Kant, Marion, tiempo.

Abstract

This study explores the intersections and divergences between the conceptions of time and space by Immanuel Kant and Jean-Luc Marion. It analyzes how Kant defines these notions as pure a priori intuitions in the *Critique of Pure Reason* and how Marion reconsiders them in his proposal of the phenomenology of donation. The study highlights how Marion transforms the Kantian perspective, emphasizing the passivity of the “adonado” in the reception of phenomena and proposing an interactive dynamic between subject and phenomenon. The study suggests a synthesis of both approaches to understand time and space as co-constituted in a dialogue between call and response, expanding the generative capacity of subjects within a community.

Keywords

Event, Kant, Marion, Space, Time.

Introducción

La influencia de Kant en la historia de la filosofía y, puntualmente, en la fenomenología ha sido algo que se ha explorado bastante en la disciplina. Es conocida la repercusión de la filosofía trascendental kantiana en la fenomenología trascendental de Husserl (Rizo-Patrón, 2012). En esto, también la propuesta de Jean Luc Marion está en directa relación al pensamiento del filósofo de Königsberg, al punto de establecer una inversión a sus planteamientos con la intención de salir de las estructuras clásicas de la metafísica (Falque, 2003).

Con el paso del tiempo, Heidegger adquiere de Husserl la importancia de la fenomenología como método, pero este la adoptó y le dio un giro hacia la búsqueda del sentido del ser, cuestionando la tradición metafísica y ocupando la fenomenología como método para la ontología (Marion, 2015). Sin embargo, a partir de la fenomenología de Husserl, Heidegger desarrolló el concepto fundamental de ser-en-el-mundo, que se refiere a la forma en que el ser humano se encuentra inmerso en un contexto histórico y en cómo esta condición influye en su comprensión del ser.

Esta comprensión del ser, inmiscuida en la comprensión del tiempo, aunque también del espacio, repercute en todo el quehacer filosófico posterior y es abordado por Marion en lo que se comprende como un fenómeno saturado de la revelación, como el fenómeno erótico (2003; 2010).¹ Sin embargo, como indicaremos más adelante, la presente investigación se plantea la posibilidad de comprender la generación del acontecimiento, y en particular, su capacidad para generar tiempo y espacio, a pesar de que este tema sea rechazado por Marion, lo que le otorga su originalidad.

Con este objetivo, y delimitando esta investigación, profundizaremos en las nociones de tiempo y espacio dentro de las propuestas

¹ Salvo que se indique lo contrario, las traducciones son realizadas por el autor.

filosóficas de Kant y Marion. Así, nuestro análisis se enfocará en las influencias que el pensador francés recibe del filósofo de Königsberg y en cómo estas se vinculan. Posteriormente, plantaremos una relación recíproca entre ambos para ofrecer una relectura de sus ideas.

Siguiendo tal propósito, ahondaremos en la fenomenalidad. Para esto, estudiaremos lo que Kant entiende por sensibilidad y entendimiento para luego comprender lo que Marion plantea como fenomenalidad y fenómeno. Con este fin, recurriremos a las definiciones de fenómeno que comprende Marion² y al juicio que emite sobre la filosofía de Kant.

Una vez realizado esto, profundizaremos en lo que Kant entiende como fenómeno sublime en la *Crítica del Juicio*. Así, relacionaremos la propuesta kantiana de forma analítica con lo que Jean Luc Marion entiende como fenómeno saturado. Una vez realizado lo anterior, en tercer lugar, podremos acotar nuestra investigación a las nociones de tiempo y espacio de Kant y Jean Luc Marion. En este sentido, nuestro énfasis estará puesto en el planteamiento *a priori* de Kant y, por otro lado, en la comprensión *a posteriori* que propone Jean Luc Marion.

Finalmente, en cuarto lugar, exploraremos la relación que se puede establecer entre Marion y Kant, especialmente en lo que respecta a las condiciones *a priori* y *a posteriori* entre ambos. Así, sostenemos que la condición apriorística en Kant implica que el sujeto actúa como conceptualizador del tiempo y el espacio. No obstante, siguiendo la crítica de Marion (2005), coincidimos con su argumento al señalar que, aunque el sujeto intuye el tiempo y el espacio, nunca alcanza a comprender cómo él mismo está subordinado a ellos (Marion, 2005: 84). Además, examinamos el enfoque de Jean-Luc Marion —entendido por nosotros *a posteriori*— y cómo este enfrenta una radicalización de la pasividad, lo que culmina en la imposibilidad de generar el acontecimiento, una cuestión que Marion desarrolla a lo largo de sus escritos. En resumen, nuestro trabajo

2 La relación entre la comprensión de fenómeno que tiene Marion y las influencias heideggerianas están presentes en Roggero (2019).

se puede sintetizar en la lectura que Marion hace de Kant y en una inversión enriquecedora entre ambas perspectivas.

La fenomenalidad

❖ La sensibilidad y el entendimiento

En torno a la experiencia sobre objetos, no hay duda de que es la sensibilidad la que permite que el sujeto tenga experiencia (*KrV*, B 1 - B 2). En cuanto experiencia, surgen las intuiciones como representaciones objetivas del fenómeno, y, una vez vivenciado algo, el intelecto opera sobre tal vivencia. En relación con esto, Kant afirma que “la experiencia es, sin duda, el primer producto de nuestro entendimiento, cuando él elabora la materia bruta de las sensaciones sensibles” [*sinnlicher Empfindungen*] (*KrV*, A 1).

A partir de esta condición sensible, que posibilita al sujeto experimentar los diversos fenómenos del mundo, surgen los datos. En relación con esto, las sensaciones no constituyen una representación separada de la materia de la percepción sensible del sujeto; es decir, la percepción y la sensación coinciden en lo que respecta a su materia. Sin embargo, la intuición de objetos es una representación que requiere una síntesis entre lo percibido sensiblemente y lo que piensa el intelecto (Oroño, 2022: 99). Será, por lo tanto, la forma a priori de la sensibilidad desde donde emerge la capacidad de ordenar espacial y temporalmente las relaciones que los fenómenos tienen y la intuición es el modo en el que los fenómenos del mundo externo son representados como algo externo al sujeto y que luego debe ser elaborado por el entendimiento (*KrV*, A 19 / B 33).

El sujeto, en cuanto intelecto, mantiene una distancia respecto del objeto dado (Torres, 2013) y, por medio de los conceptos, los mienta. A partir de esto, podemos afirmar, por lo tanto, que para Kant hay una distinción clara entre intuición y conceptos. En lo que refiere a la intuición, esta será entendida como aquella forma de representación que, a partir de la sensación, se da de forma inmediata a la conciencia (López, 2000). En cambio, los conceptos serán la

forma por la que los fenómenos, que se dan por medio de la sensación, pueden ser pensados (Janiak, 2022).

A juicio de Marion, fue Kant el que definió la verdad de la manifestación de los fenómenos (2013a). Tal afirmación se fundamenta en la célebre frase kantiana sobre las intuiciones y los conceptos (*KrV*, A 51 / B 75). Marion insistirá en que Kant no realiza un paralelismo entre intuición y concepto, pues si esto fuese así, el concepto se reduciría solo a pensar lo que la intuición da en principio y originariamente (2005: 17). En este sentido, el conocimiento que surge desde dos principios (*KrV*, A 51 / B 76), se reduciría solamente a la sensibilidad, pues la intuición viene de esta (*KrV*, A 50 / B 74). En cambio, un criterio de verdad, para que sea universal, debe mantenerse alejado de toda concepción material, ya que esta se experimenta a través de la sensibilidad y, por lo tanto, no puede ser *a priori* (*KrV*, A 59-60 / B 83-84).

❖ La noción de fenómeno en Jean Luc Marion

Marion quiere hacer ver la preponderancia que tiene la intuición sobre el concepto en la filosofía kantiana (2005: 15), ya que tanto la intuición como el concepto operan en orden al entendimiento y este, sin la intuición, no puede ver nada ya que, en estricto rigor, en el concepto no puede darse nada que no haya sido dado previamente por la intuición. En este sentido, debemos clarificar que, en la propuesta kantiana, aunque todo fenómeno siempre es pensado por medio de los conceptos, antes que se piense, debe ser dado. La fuente que recibe la donación de los objetos es la sensibilidad y de esta deriva la intuición (Roggero, 2019). Así pues, según la lectura de Marion, es precisamente el apego de Kant a la intuición lo que resulta problemático para el autor francés, ya que toda la verdad de la manifestación depende de ella. Esto conduce a pensar a los fenómenos a partir de la sensibilidad, cuestión propiamente finita (2013a) y, además, al fundamentar toda la manifestación a partir del sujeto, nunca pensamos cómo este es fenomenalizado (2005).

Lo que realmente ocupará al pensador francés para acercarse a una comprensión del fenómeno en sí mismo será dejar de lado el

estudio ontológico al estilo heideggeriano, es decir, orientado hacia una comprensión del ser. Además, tampoco se ocupará de “regresar a las cosas mismas”, al estilo husserliano, sino que planteará la fenomenología de la donación para comprender al fenómeno *de soi*, desde su propio darse, pero no en vistas de lo que, hipotéticamente, permitiría que se manifieste ni tampoco en un intento de abordarlo simplemente como una “cosa” a la que hay que volver (Marion, 2013a).

El don, en consecuencia, no se manifestará si no hay una reducción (Marion, 2015: 353), es decir, en cuanto se desarrolle el ejercicio de la reducción, que le permite al fenómeno aparecer, bajo la dinámica de la “llamada” y la “respuesta”. Tal gesto consiste en que todo fenómeno convoca, llama a ser percibido y, en cuanto esta llamada es respondida, bajo la modalidad de la reducción, el fenómeno aparece en cuanto tal (Marion, 2013a: 351; 2023: 245).

A pesar de esto, el don se dona y aparece desde sí mismo, es decir, sin interferencia del donatario (Marion, 2013a: 144). En este sentido, la llamada convoca y el llamado no reivindica la llamada, deja al don darse, anulando toda la posibilidad de inmiscuirse en la metafísica (Celli, 2022) y, por tanto, *eliminando* la cuestión clásica del sujeto.³

Es esto lo que muestra que el don se aparece sin exigir nada más que la reducción, que debe alejarse de toda trascendentalidad (Marion, 2005: 44). De este modo, el don no depende del ser (Marion, 2003: 148), sino que acontece dentro de una reducción que le permite ser auténtico don. La independencia del don respecto del ser es, más allá de una cuestión metodológica, una respuesta profunda a la metafísica. Así, por ejemplo, Marion en *Dieu sans l'être* (2013b), criticará a dos posibles ídolos ante las nociones ontoteológicas y que, en el debate respecto de la obra de Marion,⁴ han sido ampliadas a gran parte de su fenomenología.

3 En cuanto a la cuestión del sujeto, Marion profundiza retomando la propuesta de Heidegger sobre el “interpelado” (Marion, 1993).

4 Posturas tales como la de Duque (2015); Potestà (2017), Yepes Muñoz (2013).

La primera crítica que realiza Marion a la noción idolátrica corresponde a la comprensión metafísica en torno de Dios. Esta consiste, a grandes rasgos, en inmiscuir a Dios como objeto de la metafísica al asimilar a Dios con un ente, en comprenderlo como *causa* (del mundo) y, por sobre todo, como *causa sui* (2013b).

La segunda crítica, relevante para la temática aquí investigada, se refiere a la idolatría que Marion denomina “la pantalla del ser” (2013b). Esto consiste en comprender a Dios a partir del ser o como ser, lo que llevaría a una dualidad que él mismo identifica en Heidegger, ya que el *Dasein* encuentra su sentido en el *Sein*, y este solo puede ser comprendido por el primero. A juicio del fenomenólogo francés, de este modo, el intento heideggeriano de reemplazar la metafísica por la ontología carece de novedad y repite la estructura dual de la metafísica clásica (2015).

Al ampliar la idea de comprender a Dios sin recurrir al concepto del ser, Marion libera el don de las categorías más importantes de la metafísica. Esto permite nuevas formas de entender conceptos como el amor, en el que es posible amar tanto lo que aún no existe como lo que ya no es (Marion, 2003).

Las categorías del entendimiento y el fenómeno saturado

❖ Las categorías del entendimiento en la lógica trascendental

No toda la forma de predicar los fenómenos va a ser semejante e idéntica, sino que, a partir de la predicación, se despliega una clasificación de los juicios. Además, como el objetivo de Kant en la *Crítica de la razón pura* consiste en descubrir cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* (*KrV*, A 12), es importante adentrarse en lo que, sin proceder de la experiencia, la permite, es decir, los conceptos. La cuestión de los conceptos radica en descubrir los principios que permiten la predicación de toda experiencia posible y, como tal, estos conceptos son *a priori* y, por tanto, universales.

Tales conceptos se encuentran en la capacidad de pensar las intuiciones, es decir, en el entendimiento, y en cómo éste genera un

discurso en torno a lo percibido. Funcionan, en este sentido, como fundamentos, pues toda percepción tendrá un discurso que, al permanecer *a priori*, es universal y que, por la cual, el principio solo devendrá como una representación (*KrV*, A 68 / B 93).

Sin embargo, y tal como mencionábamos, todo objeto de la intuición es pensado por los conceptos. En este sentido, la forma de pensar los objetos, cuestión que radica en la función del entendimiento, es lo que garantiza el conocimiento (*KrV*, A 69 / B 94). Además, como todo conocimiento es discursivo, se puede reducir a un principio y, con este fin, Kant desarrollará las categorías del entendimiento, con la cual conseguirá distinguir las formas en que se generan los juicios, independientemente de la experiencia, pero haciendo a la experiencia posible (*KrV*, B 166).

❖ El fenómeno sublime

La tercera Crítica no se ocupará de los juicios sintéticos *a priori*, sino más bien de la capacidad de sentir y, por tanto, centra su estudio en el juicio estético (Oyarzún, 1992). Con este fin, Kant referirá a los primeros juicios planteados en la *Crítica de la razón pura* como juicios determinantes, mientras que en la *Crítica de la facultad de juzgar* centra su atención en los juicios que denominará reflexionantes (*KU*: 23).

Este cambio conceptual respecto a los juicios se centra en el lugar en el que la naturaleza se ubica; es decir, en los primeros, la naturaleza es considerada como sometida a las leyes *a priori* que dependen finalmente del sujeto y sus conceptos puros, mientras que en los segundos el proceso es a la inversa: de ciertos casos o fenómenos particulares se busca la ley o concepto. En este sentido, el juicio reflexionante se orienta a la finalidad que descubre en el objeto natural percibido, pues se orienta no a dictaminar la ley, sino a descubrirla (Hanza, 1994). En este sentido, la tercera crítica kantiana se centra en la facultad del sentimiento de placer y displacer (*KU*: 10). Sin embargo, para ceñirse a los objetivos de la investigación, en este subcapítulo analizaremos exclusivamente lo que refiere a la analítica de lo sublime.

La primera relación que encuentra Kant respecto a lo bello y lo sublime es que la primera refiere principalmente a la cualidad, pues se dice de un objeto que es bello, mientras que lo sublime refiere principalmente a la cantidad (*KU*: 75-74). En este sentido, en lo sublime se manifiesta la ilimitación y, por tanto, lo imposible de ser representado mentalmente en su totalidad, es decir, aquello que se presenta como “violentador de la imaginación” (*KU*: 76-75) y que no puede ser conceptualizado de forma inmediata.

Kant denominará como sublime a lo que es absolutamente grande y que, como tal, “no es un concepto puro del entendimiento lo que por ella es designado, menos aún una intuición de los sentidos; y menos tanto un concepto de la razón” (*KU*: 80-79). Sin embargo, podría pensarse que, al ser un concepto comparativo, esté sujeto a la categoría de relación y, por tanto, ser un concepto de la razón. No obstante, ya que para poder predicar la magnitud de un objeto se requiere compararlo con otro, es completamente fruto de la subjetividad (*KU*: 81-80) y, como tal, no puede ser un principio de la razón pura.

La noción de sublime, más que pensar la cantidad determinada de algo, refiere a la imposibilidad de determinarla y, por tanto, a la anulación de la imaginación, pues no se puede conceptualizar lo percibido. En relación con esto, Kant referirá al gesto y no solamente al contenido, es decir, no se centrará en si lo sublime es lo absolutamente grande o lo absolutamente pequeño, sino en la inclinación del ser humano a pensar lo infinito y al deseo constante del mismo de pensar la totalidad de lo real (*KU*: 85-84).

No obstante, al presentarse una inadecuación entre la inclinación a lo infinito, es decir, a buscar siempre algo absolutamente más grande o pequeño, y la pretensión de pensar la totalidad de lo percibido, a saber, poder predicar un concepto en torno a lo percibido, ya sea en torno a la cantidad o en torno a la relación, se genera el sentimiento de lo sublime. En este sentido, al presentarse la inadecuación en el sujeto y no en el objeto (Hanza, 1994), es decir, en el que percibe y no en lo percibido, es que el sentimiento de lo sublime reside en el temple anímico y, por tanto, correspondiente a la facultad de juzgar reflexionante (*KU*: 85-84). En el mismo sentido,

podría señalarse que el sentimiento de lo sublime se genera por el cruce entre lo infinito o lo inconmensurable, que se puede percibir en la naturaleza, y lo finito del entendimiento humano (*KU*: 94-93), con lo que se puede afirmar que “lo sublime” no radica en el objeto, sino en el sujeto (Oroño, 2017).

Los ejemplos utilizados por Kant en la *Crítica de la facultad de Juzgar* grafican de buena manera lo que plantea como sublime. En cuanto a Dios, indica que la persona piadosa teme a Dios sin tener que atemorizarse frente a Él. Esto significa que la persona que se relaciona con Dios lo respeta, pero no necesariamente por temor a ser castigado (Molteni *et al.*, 2023). En cuanto a la naturaleza, el sentimiento de lo sublime no se genera a partir del temor que se puede tener al percibirla o relacionarse con ella, sino más bien porque “eleva la imaginación a la presentación de los casos en que el ánimo puede hacer para sí mismo sensible la propia sublimidad de su destinación, aún por sobre la naturaleza” (*KU*: 104).

La cuestión de la sublimidad, por tanto, radica en el sujeto y no está contenida en ningún objeto; más bien, es fruto de la capacidad de juicio reflexivo que posee el sujeto. En este sentido, está arraigada en el ánimo, como en el caso de Dios, ante el temor de ser castigado por el incumplimiento de sus mandamientos, y en la naturaleza, en cuanto el sujeto se percibe superior y controlador frente a tan majestuoso espectáculo.

❖ Lo sublime como fenómeno o el fenómeno saturado

Marion retoma el planteamiento kantiano del fenómeno (o sentimiento) de lo sublime, para abordar el problema de la saturación del fenómeno. Así, lo que realiza Marion consiste en utilizar el planteamiento de lo sublime en Kant, no como excepción, sino como paradoja de toda la manifestación. Por consiguiente, todo lo que supere la facultad de imaginar lo percibido sensiblemente (*KU*: 74-75) será lo que Marion (2006) denominará como sublime y, por tanto, como un fenómeno saturado. Para comprender esto, es importante considerar dos nociones.

La primera idea que debemos considerar es la de entender el fenómeno “desde sí mismo” [*de soi*]. Esto significa que no hay un sujeto que cause la donación, sino que ésta surge por sí sola (Marion, 2013a). Esta idea, que ya se encontraba en Heidegger (2018), es llevada a un nivel más radical por Marion (Roggero, 2020a), quien propone una inversión del papel del sujeto (Novoa, 2020), convirtiendo al sujeto en alguien que recibe el don que se presenta por sí solo. De esta forma, la comprensión del fenómeno busca romper con las condiciones preestablecidas.

La segunda idea por considerar es la de entender todo fenómeno como un acontecimiento. Entre sus obras *Étant donné* (2013a) y *Certitudes négatives* (2010), Marion hace una distinción sobre lo que él llama “fenómeno saturado”, aunque no cambia su esencia, sino la forma en que se clasifica. En *Certitudes négatives* (2010), Marion explica que los fenómenos se pueden clasificar de dos maneras: los que se convierten en objetos y los que se convierten en acontecimientos.

Para entender los fenómenos como acontecimientos, Marion propone tres características fundamentales (2013a). Primero, un acontecimiento es irrepetible, ya que “surge por sí mismo [*de soi*] sin precedente” y “no pasa más que una sola vez” (2013a: 282-283). En segundo lugar, un acontecimiento es algo que excede lo conocido porque “supera todo lo que vino antes” (2013a: 283). Aunque los acontecimientos pueden tener causas, siempre traen algo nuevo: “nunca habíamos visto algo así” (2013a: 283). La tercera característica es que un acontecimiento está definido por su posibilidad, lo que lo distingue de otros tipos de fenómenos.

Tal precisión de la posibilidad radica en la imposibilidad de prever, por medio de conceptos como esencia, substancia o, incluso, *adequatio*, con lo que realmente adviene a partir de sí, con aquello que *se* muestra porque *se* da. En este sentido, por tanto, la posibilidad que presenta el acontecimiento deviene de sí, tal como todo en el esquema fenoménico marioniano, y de este modo, la imposibilidad de preverlo da la posibilidad de ser afectado y recibido por medio de él.

Las dos condiciones, tanto la de advenir a partir de sí (*de soi*) y la de acontecer, son características que constituyen al fenómeno saturado como tal. En este sentido, el objetivo de Marion se puede dar, a

su juicio, cumplido: se libera de la condición objetual (2015) y de las condiciones previas que podrían recaer en toda condición metafísica (2013a); así, en cambio, logra la liberación del fenómeno por medio de las dos características anteriormente enunciadas.

Sin embargo, a nuestro juicio, queda aún algo que Marion aporta y precisa en escritos posteriores a *Étant donné*, puntalmente en *Retomando lo dado* (2019). Este texto, con un enfoque mucho más hermenéutico, responde a lo que él denomina como “resultado de lecturas demasiado rápidas, demasiado determinadas por los prejuicios de los lectores” (2019: 31) y, por tanto, va a precisar conceptos que no estaban todavía lo suficientemente claros en el estado de la cuestión.

Frente a esto, con el objetivo de clarificar aún más lo que entiende por fenómeno saturado, ahondaremos en lo que Marion (2019) denomina la estructura de la llamada y la respuesta. No obstante, para explicarlo de buena manera, profundizaremos en lo que proponía cuando publicó, en 1989, la primera edición de *Étant donné*.

Indica Marion que “la llamada toma la figura fenomenológica fundamental de la contra-intencionalidad” (2013a: 460), es decir, en forma opuesta a la comprensión clásica de la intencionalidad que se dirige a partir del sujeto en dirección al objeto (Scannone, 2017). Sin embargo, esto tiene una consecuencia que Marion declara anteriormente propuesta por Levinas (2021) y Chrétien (1992), pues si el adonado surge como fruto de la llamada, entonces aquella llamada solo puede oírse o manifestarse en la respuesta que ofrece el testigo (Marion, 2013a). Así, a nuestro juicio, es como Marion le ofrece un cierre al gran principio propuesto por él: “a tanta donación, tanta reducción”. En pocas palabras, si el que recibe el don tiene que reducir para permitir la manifestación, pero no como sujeto en dirección a un objeto, sino como sujeto que deviene en adonado por la contra-intencionalidad, es lógico asumir una forma poética en torno a tal estructura y, en este caso, Marion aborda la temática por medio de tres formas.

La primera forma referirá a la propiedad de ser indeterminada. Esta consiste en la imposibilidad de conocer si realmente hay, o no, una llamada (Marion, 2019). En este sentido, en primera instancia

puede confundirse con algo indeterminado y tendrá que esperar a que, a aquello que responde como llamada, tenga respuesta y, de este modo, sea testificada por la inter-pretación (Marion, 2019). Así, la concepción fenomenológica de Marion es, siguiendo a Heidegger y la cuestión del interpelado (2018), una fenomenología hermenéutica.

Luego de ser indeterminada, la llamada debe permanecer anónima, pues todavía “debo decidir que se dirige realmente a *mí* y que *me* concierne, sin que yo sepa todavía de dónde viene y adónde me destina” (Marion, 2019: 59). Tal concepción significa que, ante el estatuto fenomenológico de la llamada, para que realmente se presente como tal, no se puede estar a la espera (Marion, 2019). Esto, en síntesis, sería una forma de respuesta a una llamada anterior, que antecede a la que realmente nos pone en escena. Así, entonces, para que acontezca una auténtica llamada, debe darse la anonimidad de ésta y, como consecuencia, la imposibilidad de conocer en qué desembocará la respuesta.

Finalmente, y en modo paradójico, según lo entendido por Marion, la llamada acontece silenciosa, pues mientras no sea respondida por el adonado, esta llamada no se transforma en una auténtica comunicación, es decir, la llamada se escucha en la respuesta (Marion, 2019: 119). Así, “suponiendo que yo sepa de dónde proviene y me concierna como propia, permanecerá muda mientras yo no haya establecido si se trata de una simple información [...], una reacción, una acción, una decisión, una conversión” (Marion, 2019: 60). Por tanto, la llamada aniquilará su silencio en cuanto se escucha en su respuesta, en aquél convocado que responde a la llamada y, siendo convocado, permite la respuesta. En este sentido, para ser precisos con la obra marioniana, podríamos decir que la llamada tiene la iniciativa, pero ésta será fenoménica en cuanto es respondida, en segunda instancia.

Sin embargo, en *Le visible et le révélé* (2016), Marion profundizará en la cuestión de la contra-experiencia y lo que deviene de esta. Así, indicará que el fenómeno saturado siempre es contrariante, es decir, se manifiesta anulando las condiciones subjetivas a partir de lo que se ha entendido como trascendental (Marion, 2016: 144; Falque,

2023), pues la experiencia no depende del sujeto, sino que lo anula y genera al relevo de éste, es decir, al testigo (Novoa, 2020). En este sentido, el hecho de que el fenómeno saturado sea un fenómeno en el que se invierte la intencionalidad no implica que no pueda vivirse en sí mismo; más bien, su modo de ser es lo que lo hace posible. Como el francés señala: [que] “la experiencia pueda también contradecir las condiciones de posibilidad del objeto no significa sino esto: la experiencia no da siempre, ni solamente acceso a los objetos, sino eventualmente a fenómenos no objetivos” (Marion, 2016: 171).

El tiempo y el espacio

❖ El espacio y el tiempo en la *Crítica de la Razón Pura*

Aunque Kant ya había abordado las nociones de tiempo y espacio en la *Dissertatio* de 1770, las desarrolla más en la *Crítica de la razón pura*. La diferencia entre ambas obras radica menos en el contenido y más en el enfoque; algunos, como Cano de Pablo (2006), sostienen que la versión definitiva de esta doctrina ya está en la *Dissertatio*. No obstante, esta opinión parece no coincidir con las distinciones que Kant introduce, especialmente en las diversas áreas desde las que expone estos conceptos. Kant afirma que espacio y tiempo no son representaciones empíricas, sino que la experiencia los presupone (*KrV*, B 38; B 46). Así, toda percepción implica algo distinto al sujeto y se sitúa en un lugar diferente al del percipiente (Aldea, 2023), lo que permite representar las percepciones como relacionadas y ubicadas en distintos espacios.

En línea con su concepción del espacio, Kant sostiene que el tiempo tampoco surge de la experiencia (*KrV*, B 46). Bajo las figuras de simultaneidad y sucesión, Kant afirma que, si el tiempo no existiera a priori, no podríamos representar nada temporal. Así, al igual que el espacio, el tiempo no se origina en la experiencia, sino que es una forma de sensibilidad inherente al sujeto, lo que clarifica los conceptos metafísicos: “la representación del espacio no puede ser obtenida por la experiencia a partir de las relaciones del fenómeno

externo, sino que esta experiencia externa es, ante todo, posible ella misma solo mediante la mencionada representación” (*KrV*, B 38), y “el tiempo no es un concepto empírico que haya sido extraído de alguna experiencia” (*KrV*, B 46). Esto implica que espacio y tiempo son formas de la sensibilidad que residen en la mente del sujeto, perteneciendo al ámbito de la intuición pura, independientes de cualquier contenido experiencial. El espacio es una representación *a priori* que fundamenta toda intuición externa (*KrV*, A 24), ya que permite al sujeto experimentar lo distinto de sí. Por tanto, “el espacio es considerado como la condición de la posibilidad de los fenómenos” (*KrV*, B 39).

Además, Kant señala que “el espacio no es un concepto discursivo, o, como se suele decir, universal, de relaciones de las cosas en general; sino una intuición pura” (*KrV*, A 25). En este sentido, el espacio es entendido como un *único* espacio, es decir, una única representación omniabarcadora donde todo lo sensible puede ser representado y donde lo múltiple espacial es simplemente un límite que se le pone al único espacio posible. Asimismo, Kant describe al tiempo como una forma *a priori* de la sensibilidad (*KrV*, B 47). Esto no implica que el espacio sea el fundamento que establece la univocidad del tiempo, pues ambos, espacio y tiempo, actúan de manera independiente pero complementaria como condiciones necesarias para nuestra experiencia.

Así pues, Kant sostiene que “el espacio es representado como una cantidad infinita dada” (*KrV*, B 40), lo que significa que, en el espacio, como concepto único, se contienen las diversas multiplicidades que pueden representarse en él. Así, el espacio se convierte en una forma que, aunque repetible conceptualmente y diversa en cuanto a distintos espacios particulares, no se distingue de la única representación posible del espacio. Por esta razón, el espacio es una forma de la sensibilidad que reside en la mente humana de manera *a priori* y no es un concepto generado por el entendimiento. De manera similar, en relación con el tiempo, Kant señala que la posibilidad de determinar una cantidad concreta de tiempo se debe a la capacidad del sujeto para fijarle límites, aunque estos estén enraizados en la univocidad del tiempo que sirve como fundamento (*KrV*,

B 48). De este modo, se entiende que las concepciones parciales del tiempo son siempre partes de un único tiempo ilimitado.

Una vez finalizada la exposición metafísica del concepto, Kant se dispone a exhibir la *condición trascendental del concepto*. Esta es “la explicación de un concepto como principio a partir del cual puede ser entendida la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori*” (*KrV*, B 40). Tal concepción, para Kant, significa que el predicado del juicio realizado en torno a los conceptos de tiempo y espacio no estén contenidos en el sujeto (condición básica para que sea un juicio sintético) (*KrV*, B 14 - B 19), es decir, que el predicado le aporte información al sujeto y no se convierta en solamente un análisis; además, que los predicados deriven del concepto de espacio o de tiempo y que estos mismos le aporten información al concepto mismo, es decir, generen conocimiento.

Tal condición de ser un principio desde el que se genere el conocimiento requiere, por lo tanto, que el espacio y el tiempo sean una *intuición*, pues “de un mero concepto no se pueden extraer proposiciones que vayan más allá del concepto” (*KrV*, B 41). En este sentido, la intuición que se tiene respecto al espacio y al tiempo es independiente de la experiencia y, por lo tanto, es *pura*. Es por todo esto que, cumpliendo las exigencias de la filosofía trascendental, el espacio y el tiempo encuentran su sede en el sujeto y no existen más que en cuanto éste percibe un fenómeno, pues por medio de la intuición sensible lo ubica en el tiempo y en el espacio.

Kant ejemplifica la exposición trascendental de los conceptos de espacio y tiempo a través del concepto de mudanza y, con él, el de movimiento. Esto implica un cambio de lugar, donde un objeto se desplaza en el espacio, dejando un lugar que ocupaba y abriendo así la concepción del tiempo. La posibilidad de entender la mudanza como la forma del movimiento en el tiempo y el espacio es, para Kant, una condición *a priori*, ya que sin ella no podríamos concebir que un objeto esté y no esté en el mismo lugar sin la noción de tiempo, es decir, que un estado siga al otro (*KrV*, B 49).

❖ El tiempo y el espacio en el pensamiento de Jean-Luc Marion

Aunque Marion no profundiza en las condiciones que posibilitan la percepción del tiempo y del espacio, ofrece herramientas para abordarlos como fenómenos. Nos centraremos en dos aspectos: la concepción del tiempo y el espacio en el cruce erótico (2003) y lo que, a nuestro juicio, motiva a Marion a hacer esto: la posibilidad kantiana de comprender cómo el sujeto genera la noción de tiempo y espacio sin temporalizarse a sí mismo (Marion, 2005). Marion entiende este fenómeno a partir del cruce de amantes, donde se manifiesta la carne, siempre erotizada (Marion, 2003).

Marion comienza denunciando la comprensión clásica del espacio desde las nociones de la metafísica, que lo conciben como homogéneo (Marion, 2003). En esta línea, Marion entiende que los objetos —los entes comunes— se comprenden a partir de su ubicación en un lugar que permite su existencia en diferentes espacios sin contradecir su propia realidad. El mundo, en la metafísica, sería el lugar que permite la unidad en la diversidad de las cosas que se ubican en él, como lo interpreta Kant (2020) en la *Dissertatio* de 1770.

En este contexto, Marion (2003) critica la filosofía por olvidar lo que considera esencial: el amor. Sostiene que la tradición filosófica ha pasado por alto la etimología misma de la palabra, enfocándose en cuestiones que, aunque relevantes, no impactan la vida de cada individuo, especialmente en lo que respecta a la certeza de los objetos, que no necesariamente determina al sujeto (Marion, 2003).

Para Marion, la certeza metafísica no coincide con la que se puede alcanzar sobre el ego, ya que el sujeto se entiende de manera distinta al objeto, dado que se produce una separación entre cuerpo y carne (Marion, 2003). Esta distinción, basada más en la posibilidad que en la efectividad, revela que la ipseidad implica la contraexperiencia de otra carne (Walton, 2006), haciendo del amor una paradoja central. Esta diferencia nos lleva a explorar cómo Marion comprende el tiempo y la vida humana, los cuales no se entienden de la misma forma que los objetos, sugiriendo que la filosofía puede recuperar su sentido si se abre a pensar el amor.

Así, se puede abordar el espacio no desde la certeza de los objetos metafísicos, sino bajo una lógica erótica. La pregunta muta de cómo se genera la representación pura del espacio a ¿dónde estoy? (Marion, 2003). En la primera, la respuesta podría encontrarse en coordenadas específicas; sin embargo, para el amante, estas nociones cambian, y surge la comprensión de que el espacio geográfico no concierne a la carne en sí (Marion, 2003).

La búsqueda de un lugar “propio”, intrínseco a la condición de amante, es central para Marion. Ilustra esto con la distancia entre dos amantes, destacando que, independientemente de dónde se esté, lo primero que se busca es mantenerse en contacto con quienes se ama, a pesar de la distancia física (Marion, 2003). En este contexto, la reducción erótica —permitir que la carne se manifieste como amante— libera a la metafísica de su actitud natural, superando la pregunta por la utilidad (Inverso, 2018). Así, la comprensión del espacio bajo la lógica erótica desafía lo que Marion llama vanidad, es decir, la interpretación de la realidad desde el “ser-yo” (Roggero, 2020b), transformando el espacio homogéneo en un espacio heterogéneo, regido por la lógica del amor (Marion, 2003).

En cuanto al tiempo, Marion lo analiza desde una postura contraria a la concepción natural o metafísica. Afirma que el tiempo permite que los entes existan juntos sin volverse imposibles (Marion, 2003). Así, el tiempo se entiende en relación directa con el espacio (Inverso, 2018), ya que las cosas que suceden en un espacio se suceden temporalmente, pasando de un antes a un ahora y proyectándose hacia un después (Marion, 2003).

Según la reducción erótica, la carne “se temporaliza en cuanto adviene como acontecimiento” (Marion, 2003: 57), y como tal, sigue sus características: no puede preverse, producirse, ni reproducirse. El tiempo adviene de manera única e irrepetible, marcando la carne y acumulando en ella lo acontecido (Marion, 2005), lo que indica que es el acontecimiento el que define las lógicas temporales, no al revés. Así, la comprensión del tiempo se redefine según lo que acontece.

En este sentido, mientras no ocurra nada, es decir, mientras se espera el acontecimiento erótico, “el futuro resulta ser la espera de

algo ausente que me temporaliza y me individualiza a través de eso que yo espero y no esperan otros” (Inverso, 2018: 220). La inversión es clara: mientras se espera, no sucede nada, y mientras no sucede nada, se entiende como futuro; en clara contraposición con las nociones tradicionales del tiempo.

Consecuentemente, el presente se define como aquello que adviene cuando el acontecimiento se despliega, siguiendo la lógica de lo inesperado, sin causa y no reproducible (Marion, 2003). El presente, entonces, radica en la manifestación de un acontecimiento que se cumple con la llegada del otro, quien “con su paso, al final pasa —de nuevo— cualquier cosa” (Marion, 2003: 60). Esto significa un presente que se recibe desde otro lugar, desde el acontecer de algo con toda la lógica que conlleva el acontecimiento.

Marion ejemplifica el presente con eventos como el nacimiento de un hijo, la espera de la muerte de un padre o el mensaje de un amante. Estos ejemplos muestran que, en rigor, aquello que se espera hace visible la ausencia de lo presente, es decir, que lo que definirá al sujeto a partir del acontecimiento que lo temporaliza aún no ha llegado (Marion, 2003). El presente, por tanto, surge con el acontecimiento que se imprime en la carne (Marion, 2005).

Con la llegada del acontecimiento que hace presente al sujeto, también se define el pasado, en cuanto tal evento ya ha ocurrido (Marion, 2003). Como señala Inverso:

El pasado atesora la experiencia de la espera y la ausencia de lo inimaginable, esperando, predisponiendo su continua superación; en suma, sanciona lo ausente y renueva la espera del amado. Y el pasado, finalmente, es pasado del futuro, que también sigue pasando porque todavía no pasa nada (2018: 111).

Así, ante el acontecimiento que temporaliza al sujeto, cuando este culmina o pasa, el pasado se hace presente. El pasado aparece como los recuerdos de un llamado que, al ser respondido, manifestó la existencia propia y la temporalidad del sujeto. Además, el pasado surge como la huella de una ausencia, la marca de una presencia que ya no está (Marion, 2003).

La filosofía de Kant puede entenderse como un intento por “despertar del sueño dogmático”, es decir, dejar de aceptar ideas sin cuestionarlas y empezar a pensar por uno mismo. Para Kant, la razón humana es autónoma, lo que significa que tiene la capacidad de establecer sus propias reglas sin depender de dogmas externos (Höffe, 1986). Además, Kant busca explorar los límites del conocimiento humano, es decir, qué es lo que podemos realmente conocer y hasta dónde llega nuestra capacidad de entender el mundo (*KrV*, A 12). Esto está en línea con su famoso lema: “atrévete a pensar por ti mismo” (Kant, 2012).

Sin embargo, Jean-Luc Marion (2013a) sugiere que, en Kant, el proceso de entender el mundo está limitado por unas “categorías” fijas, que son los conceptos a través de los cuales interpretamos lo que percibimos. Esto significa que, aunque percibimos cosas, solo podemos entenderlas a través de estas categorías, lo que pone un límite a cómo las experimentamos. Según Marion (2005), esta forma de estructurar el conocimiento está ligada al sujeto, es decir, a la persona que observa y organiza la información que recibe.

Dicho de otro modo, Kant no solo permite que entendamos el mundo, sino que también nos da la capacidad de emitir juicios sobre lo que percibimos. Marion (2005) señala que el sujeto tiene un papel activo, ya que aplica esas categorías al objeto que percibe y, a veces, incluso crea nuevas formas de entender cuándo lo que ve lo sobrepasa, como ocurre con lo que Kant llama “lo sublime”.

Desde esta perspectiva, Marion critica a Kant porque sugiere que todo está centrado en el sujeto, en la persona que percibe y organiza el mundo. Marion quiere cambiar esta idea: para él, el sujeto no es el centro del conocimiento, sino alguien que recibe pasivamente lo que el mundo le ofrece, lo que Marion llama el “adonado” o testigo (Marion, 2001; 2013a).

No obstante, podríamos decir que, comparado con Marion, Kant le da al sujeto un papel más activo. En Kant, el sujeto no solo recibe el mundo, sino que también toma la iniciativa al categorizarlo: el mundo existe, pero para entenderlo, el sujeto necesita ordenarlo

en su mente. Por otro lado, Marion se enfoca más en la idea de que el sujeto recibe el conocimiento sin intervenir demasiado, aunque reconoce que esa recepción pasiva también implica cierto tipo de actividad, lo que él denomina “pasividad activa” (Marion, 2005).

Según Marion, Kant tiene dificultades para explicar cómo el sujeto experimenta el tiempo y el espacio sin convertirlos en meros objetos de conocimiento. Marion propone otra forma de ver el tiempo y el espacio: no son cosas que simplemente existan, sino que se generan a través de encuentros con el mundo, lo que él llama “fenómenos saturados” (Pizzi, 2023). Esta nueva forma de pensar el tiempo y el espacio no elimina al sujeto, sino que lo redefine. Ahora, el sujeto no es solo alguien que observa, sino alguien que responde a una “llamada” o “vocación” (Marion, 2003). Esta llamada exige que el sujeto responda activamente, lo que Marion denomina como “excitatio” (Molteni y Solís, 2021).

En resumen, podemos decir que, en la filosofía de Kant, el sujeto juega un papel más activo que en la filosofía de Marion, aunque en esta última el “adonado” encuentra su sentido a través del otro. La crítica de Marion a Kant tiene sentido, pero eso no significa que no podamos combinar ambas perspectivas. Al hacerlo, podríamos entender el tiempo y el espacio no solo como productos de la mente humana o como algo que simplemente recibimos, sino como algo que co-generamos en nuestros encuentros con los demás.

❖ Generar el tiempo y el espacio

Nuestra propuesta se basa en la idea de que los eventos importantes o “acontecimientos” se pueden entender como un diálogo entre una “llamada” y una “respuesta”, como sugiere Marion (2019). En otras palabras, para que algo significativo ocurra, no basta con que se haga una llamada o convocación; es necesario que alguien responda. Este intercambio crea un proceso dinámico, un ir y venir entre lo que se ofrece y lo que se recibe.

Interpretamos el pensamiento de Marion bajo esta lógica del don, lo que él llama la “fenomenología de la donación”. En este sentido, creemos que el espacio y el tiempo no son simplemente lugares

o momentos donde ocurren las cosas, sino que son algo que se “recibe” como un don. No solo se trata de recibir pasivamente, sino que espacio y tiempo se crean a través del encuentro entre las carnes.

Por lo tanto, la idea clave es que el espacio y el tiempo no están anclados en una realidad fija, sino que se co-generan en los encuentros entre las personas. Marion (2013b) sugiere que debemos alejarnos de pensar el “ser” como algo fijo y empezar a entender el “acontecimiento” a través de la lógica del amor (Marion, 2003). Mientras que el “ser” a menudo se ve como algo rígido y controlado (como plantea Heidegger, 2018), el amor, por el contrario, es flexible y siempre se presenta como posibilidad (Marion, 2015).

Siguiendo esta idea, el espacio y el tiempo, según Kant, no están completamente definidos ni resueltos. No son simplemente productos del pensamiento de una persona, sino que, como Marion sugiere, son co-generados con la participación del otro.

Sin embargo, encontramos un desafío en la propia propuesta de Marion: él sostiene que no se puede “generar” un acontecimiento (2016), lo que va en línea con su rechazo a la idea de reciprocidad (2013a). Para Marion, crear algo es un concepto que pertenece a la metafísica, la cual él quiere superar.

A pesar de esto, creemos que es posible “generar” espacio y tiempo, incluso bajo la crítica de Marion sobre la donación. Esto está relacionado con la figura del sujeto, ya que este juega un papel central en la metafísica. Marion introduce el fenómeno erótico (2003), que abre la posibilidad de entender cómo un tercero interviene en estos procesos.

En la propuesta de Marion sobre este “tercero”, esta figura juega un rol fundamental, ya que permite que cada persona involucrada ocupe su lugar adecuado (Marion, 2003). Marion explica que, en una conversación común, cada interlocutor se alterna como emisor y receptor (Marion, 2006). Sin embargo, es el tercero quien da a cada persona su lugar en el diálogo y actúa como testigo de lo que ocurre. El ejemplo más claro que Marion da de este “tercero” es el hijo. El hijo, a diferencia de otros fenómenos, es un resultado de la unión de dos personas, pero también es un testimonio vivo de quienes lo generaron (Marion, 2003). El hijo es evidencia de otros que

vinieron antes, pero al mismo tiempo tiene una existencia propia. Este cruce entre dos personas crea algo nuevo que también está relacionado con el mundo y los demás.

Con esta idea del tercero, proponemos que espacio y tiempo se pueden entender como algo “generado”, similar a la forma en que Kant lo entiende. Sin embargo, no se generan solo desde la perspectiva del sujeto o el “adonado” de Marion, sino a través del acontecimiento que genera el tercero. Este proceso genera un mundo que se comparte con los demás y, de esta manera, permite una comprensión más amplia del tiempo y el espacio como algo que surge en el encuentro con otros.

Esta visión nos permite entender los acontecimientos como procesos que ocurren a través de la interacción entre la “llamada” y la “respuesta” (Marion, 2013a). Además, este proceso es facilitado por la interpretación, que no queda atrapada entre dos personas que no pueden crear nada entre sí, sino que se transmite de una persona a otra, como sugiere Marion (2019).

Conclusiones

La inversión que propone Marion en relación con Kant, como señala Falque (2003), puede ser vista como un paso atrás. Con esto nos referimos específicamente a la capacidad del sujeto para generar eventos o acontecimientos por sí mismo. En la filosofía de Kant, el sujeto puede entender y organizar los objetos en el tiempo y el espacio (Aldea, 2023). Sin embargo, como hemos mencionado antes, el sujeto en Kant no tiene la capacidad de comprender su propia temporalidad y espacialidad, es decir, cómo existe en el tiempo y el espacio. Esta limitación, propia de la filosofía trascendental de Kant, es superada por Marion, quien rompe con las ideas apriorísticas (aquellas que están dadas de antemano) y ofrece una nueva comprensión del sujeto, que surge a partir del encuentro con lo dado, a través de lo que Marion llama la “donación” dentro de la fenomenología.

A pesar de que Marion ofrece una manera de entender al sujeto desde el acontecimiento —es decir, cómo el sujeto experimenta lo

que le ocurre—, también lleva al extremo la idea de que el sujeto es pasivo. Para Marion, el sujeto (a quien él llama “adonado”) está sometido a leyes que no vienen del ser, sino del don o lo recibido. Aquí es donde encontramos tanto un avance como un retroceso: un avance porque Marion permite entender al sujeto desde lo que le ocurre, pero un retroceso porque el “adonado” ya no puede generar acontecimientos, especialmente en lo relacionado con la creación y configuración del tiempo y el espacio.

Nuestra propuesta se basa en la idea de interpretar a Kant como un pensador que sí permite reflexionar sobre la capacidad del sujeto para generar cosas, es decir, que el sujeto no es completamente pasivo. Aunque reconocemos que Marion critica la idea de que el sujeto pueda entender completamente un fenómeno sin reivindicarlo, no compartimos su idea de llevar la pasividad al extremo. Creemos que es posible entender cómo se generan los acontecimientos sin recurrir a una pasividad total del sujeto, pero tampoco basándonos únicamente en la iniciativa del sujeto. Proponemos una visión en la que el “adonado” se recibe a sí mismo desde otros, es decir, desde la interacción con la comunidad. En resumen, lo que nos interesa es cómo, desde una dinámica comunitaria, se pueden generar acontecimientos.

En línea con nuestra investigación, proponemos ampliar la fenomenología de la donación para contemplar la posibilidad de que el sujeto, trabajando en conjunto con otros, pueda generar acontecimientos. Aunque es cierto que un fenómeno saturado, como una explosión social, ocurre de manera inesperada y única debido a la abundancia de datos y circunstancias, esto no sucede de la nada. Es el resultado de la acción conjunta de personas que, al unirse por una causa común, se constituyen como una comunidad. En este sentido, nuestra investigación no busca criticar la gran propuesta fenomenológica de Marion, sino más bien ampliarla y explorar las múltiples posibilidades que ofrece.

■ Referencias

- Aldea, R. (2023). Kant and the Problem of the External World. *Revista de Filosofía UCSC*, 22(2): 113-132. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.2.2123>.
- Cano de Pablo, J. (2006). La evolución de los conceptos de espacio y tiempo en los periodos precríticos de Kant. *Convivium*, 19: 23-44.
- Celli, M. E. (2022). Dios en la propuesta de Jean Luc Marion: del giro teológico al giro levinasiano. *Anales de Teología*, 24(2): 185-193. <https://doi.org/10.21703/2735-6345020220420204>.
- Chrétien, J. L. (1992). *L'appel et la réponse*. De minuit.
- Duque, S. (2015). El silencio del ser y la interpelación del *ágape*: Martin Heidegger y Jean-Luc Marion. *Teología y vida*, 56(3): 287-316. <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492015000300005>.
- Falque, E. (2003). Phénoménologie de l'extraordinaire. *Philosophie*, 78(3): 52-76. <https://doi.org/10.3917/philo.078.0052>.
- (2023). Pascal y la inquietud de la fe. *Revista de Filosofía UCSC*, 22(2): 251-277. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.2.2316>.
- Hanza, K. (1994). La facultad de juzgar reflexionante: pieza clave del proyecto crítico de Kant. *Areté*, VI(2): 229-238.
- Heidegger, M. (2018). *Ser y Tiempo*. Universitaria.
- Inverso, H. (2018). ¿Me aman? El fenómeno erótico y el tránsito fenomenológico del *ego cogito* al *ego páscho*. *Open Insight*, 9(16): 207-227.
- Janiak, A. (2022). Kant's Views on Space and Time. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/kant-spacetime>.
- Levinas, E. (2021). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme.
- Kant, I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila.
- (2012). *Contestación a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* Taurus.
- (2018). *Crítica de la razón pura*. Fondo de Cultura Económica.
- (2020). *Dissertatio de 1770*. Encuentro.
- López, A. (2000). Intuición y concepto en Kant. Introducción crítica a una lectura problemática de un pasaje de la deducción trascendental. *Diálogos*, 76: 143-188.
- Marion, J.-L. (1993). El sujeto en última instancia. *Revista de Filosofía*, VI(10): 439-458.
- (2001). *De surcroît*. Presses Universitaires de France.
- (2003). *Le phénomène érotique*. Grasset.

- (2005). *Acerca de la donación*. Jorge Baudino.
- (2006). El tercero o el relevo del dual. *Stromata*, 1: 93-120.
- (2010). *Certitudes negatives*. Grasset.
- (2013a). *Étant donné*. Presses Universitaires de France.
- (2013b). *Dieu sans l'être*. Presses Universitaires de France.
- (2015). *Réduction et donation*. Presses Universitaires de France.
- (2016). *Le visible et le révélé*. LEXIO.
- (2019). *Retomando lo dado*. UNSAM.
- (2023). En el nombre o cómo callarlo. *Revista de Filosofía UCSC*, 22(2): 217-249. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.2.2315>.
- Molteni, A. y Solís, D. (2021). Cuatro artículos para la co-institución del pensamiento. *Análisis*, 53(98). <https://doi.org/10.15332/21459169.6253>.
- Molteni, A., Solis-Nova, D., & Baéz-Alarcón, A. (2023). Juridical-Economic Nature of the Free Act: Lay Inferences from Thomas Aquinas' Doctrine on Free Will. *Revista de Filosofía UCSC*, 22(2): 65-94. <https://doi.org/10.21703/2735-6353.2023.22.2.2314>.
- Novoa, F. (2020). El testimonio del fruto: los acontecimientos apilados a partir del pensamiento de Jean Luc Marion. *Revista de Filosofía UCSC*, 19(1): 41-59. <https://revistas.ucsc.cl/index.php/revistafilosofia/article/view/1358/1528>.
- Oroño, M. (2017). Lo sublime dinámico en la tercera crítica de Kant. *Eidos*, (27): 199-223. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-88572017000200199&lng=en&tlng=es.
- (2022). La intuición formal kantiana como resultado de la cooperación entre sensibilidad y entendimiento. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 62: 97-120. <http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1623>.
- Oyarzún, P. (1992). Introducción del traductor. I. Kant. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila: 7-17.
- Roggero, J. (2019). *Hermenéutica del amor. La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion en diálogo con la fenomenología del joven Heidegger*. Editorial SB.
- (2020a). La noción de "fenómeno" en la fenomenología de Jean-Luc Marion. *Revista de filosofía DIÁNOIA*, 65(84): 167-189. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704913e.2020.84.1586>.
- (2020b). La reducción en la fenomenología de J.-L. Marion. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 40: 154-179. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i40.10022>.
- Rizo-Patrón de Lerner, R. (2012). Husserl, lector de Kant: apuntes sobre la razón y sus límites. *Arété*, 24(2): 351-386.

- Scannone, J. C. (2017). *Otro como sí mismo. El llamado y el responsorio según Jean Luc Marion*. J. Roggero. (ed.), *Jean Luc Marion. Límites y posibilidades de la filosofía y la teología*. Editorial SB: 41-54.
- Torres, R. (2013). La experiencia en la estética trascendental de Kant. *Cuestiones de Filosofía*, 15: 65-88.
- Walton, R. (2006). Subjetividad y donación en Jean Luc Marion. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 14, 81-96.
- Yepes, W. A. (2013). El hombre sin el ser: ampliación antropológica del pensamiento de Jean-Luc Marion. *Revista Guillermo De Ockham*, 11(2): 187-195. <https://doi.org/10.21500/22563202.2348>.
- Pizzi, M. (2023). Lenguajes del exceso en la *nouvelle phénoménologie française*: Jean-Luc Marion y Claude Romano. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 56(1): 83-103. <https://doi.org/10.5209/asem.85989>.
- Potestà, A. (2017) *El don sin el ser: la disputa entre Marion y Derrida*. E. Pommier, *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*. Prometeo: 141-153.

Reseñas

Reseña de *La vulnerabilidad como origen de la obligación política. Una revisión desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*, de Pablo Galindo. EUNSA, Pamplona, 2024, 264 pp.

Preliminares

Los conceptos de *vulnerabilidad* y *dignidad* humanos son bellamente expuestos en la presente obra: *La vulnerabilidad como origen de la obligación política* (en adelante, LV), texto que comenzó a ser escrito a mediados del año 2019, pocos meses antes del inicio de la pandemia ocasionada por el nuevo coronavirus SARS-CoV-2, situación por demás dramática que nos recordó precisamente eso: la vulnerabilidad humana. Su autor, el Dr. Pablo Galindo Cruz, profesor investigador en el Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes, culminó sus estudios doctorales el pasado mes julio de 2022 en la Universidad Autónoma de Aguascalientes, cuya tesis ha sido publicada y que pongo en manos del lector por medio de este escrito.

En cinco capítulos de entre 50 y 70 páginas, a lo que se añade un capítulo conclusivo y una extensa bibliografía, el autor desarrolla su argumento a partir de la revisión de la filosofía aristotélico-tomista del filósofo escocés Alasdair MacIntyre, quien más que dejar de lado el pensamiento clásico en su intento por subrayar la interdependencia y la vulnerabilidad, se da a la tarea de repensar por sí mismos los conceptos de necesidad e interdependencia humanas. Me parece que aquí encontramos el principal acierto académico del Dr. Galindo, pues su obra ocupará un lugar muy importante en los estudios relativos a la ética del cuidado, la feminidad, pero, sobre todo, en los referentes a la domesticidad, es decir, la emergente sensibilidad que exalta la importancia que tiene el hogar familiar en la vida de las personas humanas.

Estructura

Para analizar la problemática con la seriedad y profundidad indispensables, el autor sigue una rigurosa metodología filosófica y argumentativa que, con todo, no deja de lado el estilo ensayístico y la toma de postura ante una temática cada vez más ideologizada. En el capítulo introductorio (LV, 17-42), Galindo propone una delimitación conceptual: la necesaria diferenciación entre la vulnerabilidad en sentido ontológico y las vulnerabilidades accidentales o sociológicas. Apunta a que la mayor parte de la literatura científica se ha centrado en lo accidental y eso ha provocado una comprensión a veces parcial, otras veces errónea, de la fragilidad humana. En la delimitación de estos conceptos, el autor enmarca su discusión en el amplio debate relativo a la ética del cuidado, que ha ido en ascenso en la última década, pero que no ha sido ajeno a esfuerzos por convertirlo en un frente de batalla de ideologías parciales y reduccionistas de la persona, la mujer, el cuidado y la familia.

Los capítulos segundo (LV, 43-54) y tercero (LV, 55-87) amplían el aparato metodológico y profundizan sobre el concepto de vulnerabilidad partiendo, como se anunció desde un inicio, de lo escrito por Alasdair MacIntyre, particularmente en *Animales racionales y dependientes* (1999), texto de forzosa consulta sobre la fragilidad humana y su vinculación con la “animalidad”, la cual no es comprendida sólo en términos estrictamente físicos, sino también cognitivos. Lo dicho apunta a que las visiones ilustradas, que proponen una racionalidad absolutamente autónoma, olvidan o menosprecian la necesidad humana de convivir para aprender a pensar. Finalmente, se aborda la relación entre lo sociológico y lo filosófico, es decir, el modo en que estas disciplinas se disputan el estudio de la vulnerabilidad humana, a veces sin interactuar entre sí, lo que puede llevar a importantes equívocos en la comprensión del fenómeno.

En el cuarto capítulo (LV, 89-180) se continúa la exposición de la vulnerabilidad hasta el momento planteadas por el autor escocés, sin que por ello se convierta en un mero comentario —lo que ya de por sí sería útil— sino que aporta ideas propias del Dr. Galindo y se enriquece con una amplia discusión sobre la corporalidad, en la que

se subraya la relación entre el cuerpo como la realidad material y simbólica, interrelacionado estos aspectos y señalando atinadamente su relación con la realidad individual y social e interdependiente del sujeto. A partir de estas bases, en el quinto capítulo (LV, 181-252), se presenta lo que considero el aporte más valioso del texto: una formulación de una ética de la vulnerabilidad, que integra de manera adecuada conceptos complejos como las diversas concepciones de justicia, la ética del cuidado, la autonomía moral, la igualdad y la dignidad. Resulta de particular interés la confrontación entre diversas concepciones de justicia, pues de ella se deriva uno de los conceptos centrales del planteamiento *macInteryano* y que constituye una profunda revisión a los postulados clásicos aristotélicos: la virtud de la justa generosidad. Galindo profundiza en lo planteado por MacIntyre y logra enriquecerlo, para no quedarse sólo en la relación de la justa generosidad que se da en las relaciones individuales, sino que busca justificarla como una virtud social, que moldee el carácter de las relaciones comunitarias.

El capítulo final concluye con una crítica perspicaz a la concepción eurocéntrica y autonomista de los Derechos Humanos, lo que podría parecer paradójico, siendo que el trabajo se fundamenta en un autor anglosajón, pero que se resuelve con éxito al entender con claridad la crítica de MacIntyre al proyecto ilustrado, y el modo en que tradiciones intelectuales originadas en el continente americano son capaces de proponer una alternativa que no sólo parece ser más viable, sino también más acorde a una concepción menos estrecha de la naturaleza humana.

Ponderaciones

Se puede afirmar que el modelo institucional que se proponer en esta obra no es uno basado en el poder —como lo es el Estado— sino fundamentado en el apoyo mutuo y la interdependencia. Estos pilares se encuentran, precisamente, en el centro de la institución más elemental: el hogar. Éste puede ser considerado la principal construcción humana y, por su esencia, el máximo parámetro de

promoción social y cultural, pues en el hogar se ha de cuidar y proteger a sus miembros de la contingencia, de las intemperancias del mundo de los seres humanos, sin dejar de crecer “hacia dentro”. En efecto, la imagen del hijo que aún “habita” el vientre materno es, sin duda, la realidad simbólica que nos recuerda aún más nuestra condición de “criatura” y, por tanto, de nuestra natural necesidad de ser sostenidos en la existencia. Esta afirmación puede incomodar a muchos, sobre todo a aquellos pensadores modernos que pretenden reinventar la sociedad y la cultura asumiendo que todo ser humano ha de ser racional y libre, pero no vulnerable. Pareciera que el hombre contemporáneo está diseñado para transformar toda la realidad, incluso a sí mismo, en favor de los intereses individuales o colectivos, los del mercado o los del Estado, los de los varones o los de las mujeres, pero —paradójicamente— no en favor de los “necesitados”, es decir, de todos, pues nuestra condición de “necesitados” une a las razas, a la condición social y a los sexos.

El drama hasta ahora expuesto se puede estudiar y justificar desde los nuevos y muy diversos estudios sociológicos, clínicos y estadísticos con gran precisión, pero no sin controversias. Sin embargo, para el observador sensible y honesto basta con volver la mirada a la vida familiar doméstica —en acto o en potencia— para apreciar con claridad que padres, madres e hijos estamos llamados a saber hacer hogar o, mejor dicho, estamos llamados a reconocer nuestra vulnerabilidad y, consecuentemente, apoyarnos mutuamente desde nuestra condición sexuada y generacional. En efecto, la familia está pensada por Dios para saber “instalarse” en su propia existencia, en su propio hogar, en su propio espacio vital, de manera contundente, para luego hacer extenso ese mismo espíritu a su entorno inmediato, esto es, a las periferias, como afirma el Papa Francisco, a su comunidad, a su nación, sin dejar de ser “familia”. Éste es, quizás, el mensaje que el entrañable San Juan Pablo II (1920-2005) dejó con mayor claridad en su Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* (1981): ¡Familia: sé lo que eres! ¿Quién puede oponerse a que el mundo civil y corporativo incluya en su visión la posibilidad de que sus colaboradores tengan un hogar y una familia a la que han de

volver para ser restaurados? ¿Quién podría estar en desacuerdo con tan necesario ideal? ¿Por qué motivo? ¿Cuál puede ser el principal reto a vencer si lo que se quiere es poner el hogar familiar en el centro de la sociedad?

Me parece que lo primero que tiene que pasar es que tanto los padres como las madres de familia y, consecuentemente, los hijos, aceptemos que somos eso: vulnerables, y que nos necesitamos a nosotros mismos en cuanto familia para “sacarnos adelante” y, en consecuencia, a la humanidad entera. Para ello, no hace falta convertirse en un permanente “transeúnte” que va de “puerto en puerto” sin lograr asentarse definitivamente en ningún lado. No, lo que hay que recordar es que, en mi hogar, yo importo en cuanto que “soy” varón, esposo, padre de familia y trabajador. Lo mismo se puede decir de la mujer, pero el tema se complica un poco más, pues ella “es” hogar en donde quiera que se instale, pero de modo más radical en el suyo propio: ella es el fuego del hogar, pero ese fuego ha de ser alimentado por las manos del esposo-padre y de los hijos. Esta última idea se ha transmitido en los estudios de matrimonio y familia como el modelo de la “corresponsabilidad”, en la que todos los miembros de la familia deciden libremente asumir las funciones domésticas hasta el momento encargadas principalmente a la ama de casa. Sin embargo, este nuevo modelo se ha acompañado por la actual promoción feminista de la “mujer liberada” que decide asumir una profesión fuera de casa como su actividad principal, hasta el grado de olvidar que la mujer también es vulnerable: ella también tiene que ser sanada.

Es evidente que la nueva cultura postmoderna nos está llevando irremediabilmente hacia una nueva sociedad más “femenina” y hacia un nuevo hogar más “masculino”. Pero hay un problema: no se puede aprender a ser “doméstico” sin el *genio de la mujer*. Estar de vuelta en el hogar implica estar de vuelta principalmente en la esposa-madre, pues ella sabe restaurar la vida familiar de modo más entrañable, a lo que todos nos deberíamos de sumar con entusiasmo. A reflexionar sobre estas ideas nos invita la obra que pongo en manos del lector: *La vulnerabilidad como origen de la obligación política*, esfuerzo de incalculable valor que da argumentos filosóficos y sociológicos que permitirán al lector profundizar en la realidad del ya mencionado

concepto de vulnerabilidad, el cual es presentado como originario de toda obligación, en lo individual y en lo social. Un concepto mucho más profundo de lo que a primera vista pudiera parecer y mucho más fundamental de lo que ha sido considerado.

Conclusión

Es mi convicción que esta obra constituye un auténtico aporte que merece ser ampliamente difundido y discutido y que se inserta una temática que cobra, cada día, mayor importancia.

Rafael Hurtado
Universidad Panamericana, Campus Guadalajara
rhurtado@up.edu.mx

■ *Referencias*

Galindo, P. (2024). *La vulnerabilidad como origen de la obligación política. Una revisión desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*. Pamplona: EUNSA.

Para los colaboradores de *Open Insight*:

Sobre la revista

1. *Open Insight* es una revista semestral especializada de investigación en filosofía, dirigida principalmente a investigadores, profesores y estudiantes de filosofía.
2. Temáticamente, *Open Insight* está abierta a todas las áreas de la filosofía, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica; no obstante, tiene el objetivo de fomentar y privilegiar la investigación sobre las cuestiones contemporáneas de la filosofía y considera especialmente los problemas filosóficos que surgen en los órdenes moral, social, antropológico y religioso de la vida humana. Esto no excluye, por supuesto, los trabajos dedicados a la filosofía clásica, el pensamiento interdisciplinario o la aproximación hacia algún aspecto particular de la historia de la filosofía.
3. Las contribuciones enviadas a *Open Insight* podrán estar escritas en español o en inglés y, salvo alguna excepción especialmente considerada por el Comité de dirección, deberán ser originales e inéditas y no deberán estar en proceso de dictaminación en ninguna otra revista.
4. *Open Insight* está constituida por las siguientes secciones:
 - a. **Dialógica.** La vocación central de *Dialógica* es publicar discusiones y diálogos entre dos o más autores con el fin de que una pregunta filosófica pueda ser considerada desde más de una perspectiva. Constituidas por al menos dos entradas, –un artículo y una réplica–, las discusiones de *Dialógica* no necesariamente concluyen, aunque es preferible que quien tenga la última palabra sea quien propuso el primer artículo sobre el que se está discutiendo. Aunque la mayoría de estas discusiones surgen en el seno del *Seminario de filosofía social* del CISAV, *Open Insight* está abierta a recibir discusiones que hayan tenido lugar en cualquier otro contexto, siempre y cuando las colaboraciones estén revisadas y escritas en el lenguaje propio de una publicación de una revista de investigación.
 - b. **Estudios.** Esta sección publica estudios monográficos sobre algún problema de la filosofía bajo la forma tradicional de artículos o notas, escritos por uno o más autores. Del mismo modo que *Dialógica*, todas las colaboraciones de esta sección estarán sometidas a arbitraje ciego.
 - c. **Coloquio.** En esta sección se publican entrevistas, conversaciones y diálogos originales en los que se aborden cuestiones directamente relacionadas con la filosofía o sobre algún problema social que tenga implicaciones filosóficas. Las colaboraciones publicadas en *Coloquio* no están sujetas a arbitraje ciego, sino que la inclusión o no de una propuesta en esta sección será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - d. **Hápax legómena.** El cometido principal de *Hápax legómena* es proponer textos olvidados o inéditos en español que puedan representar una provocación para pensar algún problema filosófico del presente o que permitan mirar un viejo problema desde una perspectiva nueva. Como *Coloquio*, los textos publicados en *Hápax Legómena* no estarán sujetos a arbitraje ciego y su inclusión en la revista será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - e. **Reseñas bibliográficas.** Concebida la revista entera como una mesa de diálogo, la sección de reseñas y comentarios bibliográficos busca proponer a consideración de los lectores una serie de libros y publicaciones recientes de interés filosófico. Las colaboraciones para esta sección podrán ser comentarios y discusiones en torno a un libro, o simplemente una reseña de sus contenidos.

■ Sobre el formato de envío

5. Cualquier colaboración enviada a *Open Insight* deberá incluir explícitamente el nombre completo del autor, su institución de adscripción, el país y su correo electrónico. La redacción editará el envío para garantizar que la versión a dictaminar sea anónima.
6. Todos los envíos y colaboraciones deberán hacerse a través del sistema OJS de la revista, alojado en: <http://openinsight.ojs.escire.net/>. El formato de los archivos deberá ser Word (.doc; .docx) o Rich Text Format (RTF). No se aceptarán documentos en formato PDF, ODT, Pages, ni tampoco archivos físicos. Si algún colaborador tuviera algún problema con el OJS, puede enviar un correo directamente a: openinsight@cisav.org y el comité editorial responderá a su solicitud para ayudarle a hacer el envío.
7. Para el caso de las colaboraciones de *Dialógica y Estudios*, el título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y se presentará junto con un resumen menor a 120 palabras y acompañado de 5 palabras clave, también en español y en inglés.
8. La extensión máxima de los artículos, las réplicas y los estudios deberá ser de 9000 palabras, sin contar el *abstract* ni las referencias bibliográficas. La extensión mínima variará de acuerdo con la sección y el tipo de colaboración, pero estará siempre sujeta a que sea lo suficientemente extensa como para poder plantear un problema y argumentar a favor de la hipótesis que se presenta.
9. Las reseñas y comentarios bibliográficos, cuya extensión máxima será de 5000 palabras, podrán ser de libros escritos en cualquier lengua y cuya primera edición o traducción no exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Se admitirán reseñas de reediciones siempre y cuando la nueva edición represente, en términos de trabajo editorial o de traducción, una modificación sustancial a la obra en cuestión. En todos los casos, las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado (autor o editor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor –si es el caso–, número de edición) y el nombre completo, correo electrónico e institución de adscripción del autor de la reseña.
10. Las entrevistas y diálogos propuestos para *Coloquio* deberán tener una extensión menor a las 9000 palabras y deberán ir acompañadas de una breve semblanza introductoria de la entrevista.
11. Los textos propuestos para *Hápx Legómena* deberán siempre ir acompañados de un breve comentario filosófico introductorio en el que se justifique la importancia y la pertinencia de la colaboración, se ponga en contexto y se expliciten los motivos para la publicación de ese escrito. La extensión del texto propuesto es variable, aunque se considerará un promedio de 9000 palabras. El texto introductorio deberá estar dentro de un promedio de las 4000, aunque puede haber casos en los que se justificará una extensión diferente.

Sobre el sistema de referencias

12. Las citas textuales estarán señaladas por el uso de comillas dobles, salvo en el caso de las citas que excedan los cuatro renglones, en cuyo caso la cita se colocará en párrafo aparte, sangrado y sin comillas.
13. Inmediatamente después de la cita, se colocará un paréntesis, dentro del que aparecerán el apellido del autor, el año de publicación y la página citada, separados por una coma y por dos puntos, así: (Autor, año: p).
14. Si el contexto hace evidente quién es el autor citado, no se mencionará el apellido dentro del paréntesis para evitar redundancias sólo el año y la página correspondiente, así: (año: p).
15. Cuando se quiera referir una obra de la que no hay una cita textual, se hará del mismo modo a través del uso de paréntesis. No hace falta incluir ninguna abreviación o locución latina (*cfr.*, *cf.*, *vid.*, etc.), pues la ausencia de comillas dobles hará evidente que no se trata de una cita textual sino de una mera referencia.

-
16. Las notas a pie de página quedarán reservadas para comentarios aclaratorios del autor. Si en el comentario se hace alusión a alguna otra referencia, deberá citarse del mismo modo, utilizando el paréntesis.
 17. En el caso de las citas de autores clásicos, no se señalará el año de la edición –salvo que esté justificado por el contexto–, sino que se utilizará para su referencia el sistema convencional pertinente. Por ejemplo, para los presocráticos, Diels-Kranz; para Platón, Stephanus; para Aristóteles, Bekker; para san Agustín, Migne; para Descartes, Adam-Tannery. En la lista final de referencias bibliográficas, se explicará la edición, la traducción y las abreviaturas utilizadas.
 18. Si el autor desea resaltar algún término técnico, deberá hacerlo mediante el uso de comillas francesas: «», que serán usadas, también, cuando dentro de una cita textual haya algún término a resaltar. Las cursivas estarán reservadas exclusivamente para extranjerismos, y las comillas dobles para las citas textuales. No se utilizarán subrayados.
 19. Si en la cita textual se omite una palabra o fragmento, se indicará el lugar de la ausencia por medio de corchetes: [...] De igual modo, si se introduce algún término que no aparezca en el texto citado, se hará también a través de corchetes.
 20. En caso de que el artículo incluya textos en griego, hebreo o en algún idioma de caracteres no occidentales, deberá enviarse también el archivo de la fuente y una versión en PDF del artículo para evitar errores de transcripción.
 21. Al final del documento deberá aparecer una lista con todas las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por el apellido del autor, con los datos pertinentes de cada una de ellas separando cada elemento con un punto.

Libro:

Apellido, Iniciales del nombre. (Año). *Título en cursiva*, Ciudad: Editorial. Traducción.

Artículo:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del artículo entre comillas". *Nombre de la revista en cursiva*, volumen en *cursiva* (número), páginas.

Capítulo de libro:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del capítulo o entrada". En Inicial del editor o coordinador, Apellido del editor o coordinador (Ed.), *Título del libro en cursiva*, páginas del capítulo. Ciudad: Editorial.

Ejemplo:

Perone, M. (1993). "Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y la conciencia latinoamericanas". En J. C. Scannone y M. Perine (comps.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. (pp. 95-104). Buenos Aires: Bonum

Scannone, J. C. (2005a). "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión". *Sromata* 61, pp. 1-15.

Scannone, J. C. (2005b). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona/México: Anthropos/UAM Iztapalapa.

Verdú, I. (2014). "Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura de la razón". *Revista de filosofía Open Insight*, v.V (7), pp. 287-300.

Sobre la evaluación

22. Las colaboraciones de *Dialogica* y *Estudios* serán dictaminadas por dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad. Las *Reseñas*, así como los textos propuestos para *Coloquio* y para *Hápax Legómena* serán ordinariamente dictaminados internamente por el Comité de dirección de la revista.
23. El dictamen definitivo de todas las colaboraciones será elaborado por el Comité de dirección, que se reúne dos veces al año, en febrero y en agosto. El Comité sólo considerará los artículos que ya hayan sido dictaminados por al menos dos árbitros.
24. Los artículos recibidos por la redacción entre los meses de mayo y octubre serán considerados por el Comité en la reunión de febrero. Los artículos recibidos por la redacción entre noviembre y abril serán considerados por el Comité en la reunión de agosto.
25. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
26. El dictamen podrá ser:
 - a. **Aceptado sin modificaciones**
 - b. **Publicable**, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma,
 - c. **Reevaluable**, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo,
 - d. **No publicable**. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. En todo caso, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá del Comité de dirección.
27. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que confirme sus datos completos: nombre completo, institución de adscripción, país, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve *curriculum vitae*.

Cualquier correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, debe ser enviada a la dirección postal de la *Revista de filosofía Open Insight*:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090 México

Submission guidelines for *Open Insight*:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. *Open Insight* publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.
3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

■ Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.
5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear and important modification in terms of editorial or translation work.
8. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.
9. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used –e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes–, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.
(Author, year: page)
10. Footnotes will be reserved for author commentaries only. If the author includes a quotation in the footnote, it will be referred in the same way as it is used in the body of the text: (Author, year: page)
11. In case the author includes text in Greek, Hebrew or any other language that uses non-occidental characters, it must be sent the font archive and a PDF version of the article, for avoiding transcription errors.

12. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

Husserl, Edmund. 1900. *Logical Investigations (2 volumes)*. London & New York: Routledge.

Husserl, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.

Melle, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas", *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

Mensch, James R. 1996. *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. Albany: State University of New York.

■ On evaluation and refereeing

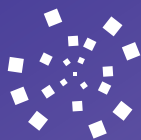
13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.
14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.
15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.
16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.
17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.
18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.
19. Any other correspondence must be sent to:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

SIAMO ARRIVATI AL FONDO

Allora per la prima volta ci siamo accorti che la nostra lingua manca di parole per esprimere questa offesa, la demolizione di un uomo. In un attimo, con intuizione quasi profetica, la realtà ci si è rivelata: siamo arrivati al fondo. Più giù di così non si può andare: condizione umana più misera non c'è, e non è pensabile. Nulla più è nostro: ci hanno tolto gli abiti, le scarpe, anche i capelli; se parleremo, non ci ascolteranno, e se ci ascoltassero, non ci capirebbero. Ci toglieranno anche il nome: e se vorremo conservarlo, dovremo trovare in noi la forza di farlo, di fare sí che dietro al nome, qualcosa ancora di noi, di noi quali eravamo, rimanga.

~Primo Levi~



Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research

CISAV

Av. Fray Luis de León 1000
Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090, México
+52 (442) **245-2214**

www.cisav.mx
www.openinsight.com.mx